



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,

Dr. Dorner und Dr. Ehrenfechter in Göttingen,

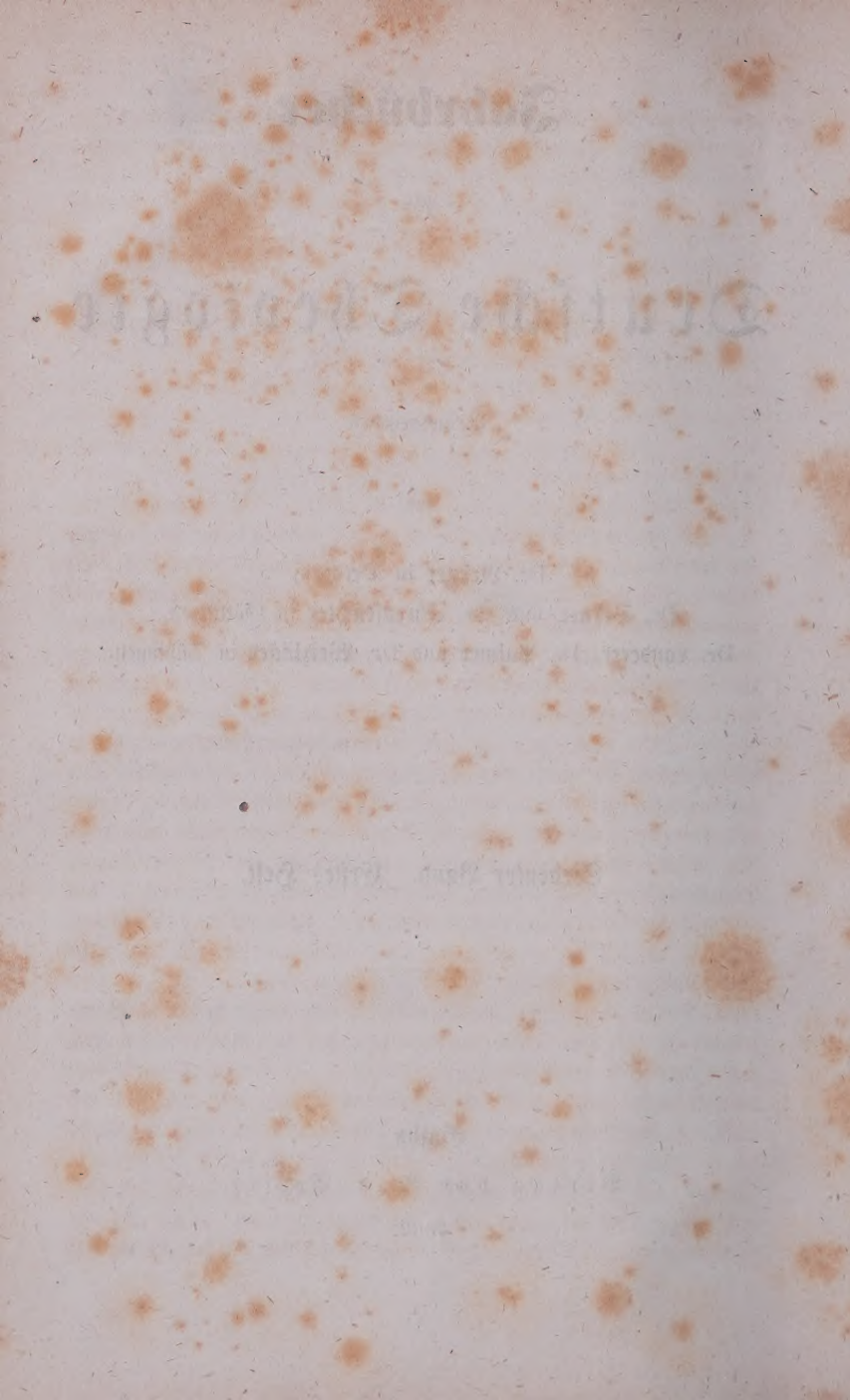
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebenter Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1862.



X 27
J 174
v. 7. 1.

Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung.

Auslegung von 2 Corinth. 5, 1 — 6.

von

A. Alöpfer,

Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Greifswald.

Ist es überhaupt, wie nicht bezweifelt werden kann, im Interesse der exegetischen Wissenschaft, daß einzelnen Stellen der Schrift, die dem Verständnisse, sei es aus formalen oder materialen Gründen nicht unbedeutende Schwierigkeiten in den Weg legen, eine eingehendere Behandlung zu Theil wird, als ihnen in den größeren Abschnitte erklärenden Commentaren gewidmet werden kann; so möchte die Wahl der von uns zum Gegenstand einer monographischen Besprechung genommenen Stelle aus mehr als einem Grunde gerechtfertigt erscheinen. Denn einmal überzeugt uns ein selbst nur flüchtiger Blick in die bisher darüber gepflogenen Verhandlungen, daß eine Einstimmigkeit der Interpreten in der Feststellung ihres Sinnes von Ferne nicht vorhanden ist, sondern daß, wenn irgendwo, die Ansichten derselben selbst über Hauptpunkte noch weit genug auseinandergehen. Trennen sich ja fast alle diejenigen Ausleger, welche nicht durch diktatorische Machtprüche gordische Knoten zu zerhauen gewohnt sind, von ihr mit dem mehr oder minder klar ausgesprochenen Bewußtsein, daß die von ihnen versuchte Lösung der Schwierigkeiten nur als eine interimistische anzusehen sei, die sie gerne als eine ungenügende fallen zu lassen geneigt wären, wenn man eine genüendere gefunden habe. Andererseits wird man nicht leugnen können, daß der dogmatische Gehalt unserer Stelle, wie auch auf exegetischem Wege derselbe festzustellen sein möge, jedenfalls ein die eschatologischen Fragen, deren sich unsere Zeit, aus welchem Grunde auch immer, mit einer gewissen Vorliebe zugewendet hat, sehr nahe angehender sei, und daß es zu wünschen wäre, wenn eine allseitiger anerkannte Deutung der betreffenden Verse es möglich machte,

ihrem Inhalte eine gesichrtere und klarere Stelle in dem Organismus einer Darlegung des paulinischen Lehrbegriffes oder der biblischen Theologie überhaupt, zu verschaffen, als ihr bisher dort zu Theil werden konnte, wo sie vielfach noch als ein *noli me tangere* behandelt und nur beiläufig besprochen, an einem abgelegenen Orte ein ziemlich verkümmertes Dasein fristet. — Dieß Alles in Betracht gezogen, meinen wir, dürfte es nicht leicht als etwas Ueberflüssiges angesehen werden, wenn von Neuem der Versuch gemacht wird, das Dunkel, welches ebensowohl sprachliche als sachliche Schwierigkeiten über unsere Stelle verbreiten, nach Möglichkeit aufzuhellen oder wenigstens Einiges zu einer künftigen Aufhellung desselben beizutragen. Und so schicken wir uns zu einer neuen Untersuchung über diese, einen Stoff von nicht geringer Wichtigkeit behandelnden Stelle mit dem Bekenntniß zu dem Worte eines ausgezeichneten Forschers unserer Tage an, daß überall, wo verschiedene Ansichten möglich sind, wir uns in dem gleichen Falle, wie mit allem unseren Wissen überhaupt befinden, daß Jeder nach Kräften das Richtige suche, und das Gefundene, wenn es nöthig ist, zu verbessern der fortschreitenden Wissenschaft überlasse.

Bevor wir den Zusammenhang, in den unsere Verse zunächst hineingestellt sind, darlegen, mögen wir zuvor noch einen Blick auf die Lage werfen, aus welcher heraus der Apostel den zweiten Brief an die Korinther geschrieben hat.

Paulus war, wahrscheinlich nicht lange nach Absendung seines ersten Briefes, durch den von Demetrius erregten Aufstand aus Ephesus vertrieben worden (Ap.-Gesch. 19, 23 ff.). Was das Referat der Apostelgeschichte weniger berichtet, als nur errathen läßt, davon gibt uns der zweite Korintherbrief an mehreren Stellen im Allgemeinen eine lebendige Schilderung. Wir sehen des Apostels Leiden und Drangsale, die ihn jüngst betroffen hatten, von seinem tief bewegten Innern in einer Sprache ¹⁾ dargelegt, die noch erzittert von den furchtbaren Schlägen, unter denen er fast erlegen war. Die Leiden, welche sein Herr erduldet hatte, waren in überreichem Maße auch auf ihn, seinen ihn mit Unerfrohenheit vor aller Welt bekennenden Diener übergegangen (2 Kor. 1, 5.). Er weiß nicht Worte genug zu finden, die

¹⁾ „In keinem Sendschreiben des Apostels finden wir eine so durchaus bewegte und unruhige, so abgebrochene und kurz hinwerfende, dann aber immer wieder von der augenblicklichen Wucht und Schwere der Gedanken wie aufgehaltene und gedrückte Rede als in diesem.“ Ewald, die Sendschreiben des Apostels Paulus. S. 232.

schreckliche Wucht derselben zu schildern (V. 8.); sie waren der Art, daß der Apostel schon am Leben verzweifelte (V. 8.) und in seinem inneren Selbstbewußtsein das ihm gesprochene Todesurtheil zu vernehmen glaubte (V. 9.). Aber nicht nur eine einmalige, vorübergehende Todesbedrängniß hatte ihn betroffen; vielmehr hat er das Bewußtsein, daß er das Gestorbensein (*νεκρωσις*), welches Christum traf, allzeitig auch an seinem Leibe herumtrage (4, 10. 12. 16; 11, 23.), und daß er als ein Solcher, aus dem Christi Lebenskraft herauswirke, immer zum Tode überantwortet werde (4, 11.).

Angeichts dieser Thatfachen, über welche man noch 11, 23 ff., 6, 4—11.; 7, 5. vergleichen mag, können wir die Lage des Apostels der eines Schiffers vergleichen, dessen Fahrzeug von den hochgehenden Fluthen eines durch heftige Stürme aufgeregten Meeres bald in die Tiefe bald in die Höhe geschleudert wird, der aber dennoch sein festes Vertrauen setzt auf die Stärke und Festigkeit der Anker, die er auf seine gefährvolle Reise mitgenommen hat. Eins dieser Anker, — und zwar eins der sichersten, welche der Apostel auswirft, ist das, von welchem unsere Stelle (5, 1—6.) redet:

„Denn wir wissen, daß, falls unser irdisches Zelt=haus abgebrochen sein wird, wir einen Hausbau aus Gott haben, ein nicht von Händen gemachtes, ewiges Haus im Himmel. Denn wir seufzen ja auch in diesem, indem wir darnach Verlangen tragen unser vom Himmel stammendes Wohngehäuse überanzuziehen, insofern wir, auch nachdem wir es angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden. Denn wir, die wir in dem Zelte sind, seufzen ja auch, indem wir uns beschwert fühlen, weshalb wir nicht wollen ausziehen sondern überanziehen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Derjenige aber, der uns gerade hierzu zubereitet hat, ist Gott, der uns auch das Unterpfand des Geistes gegeben hat.“

V. 1. *Οἰδαμεν γὰρ*. Während wir im Vorstehenden im allgemeineren Sinne gesprochen, auf die Lage des Apostels, als auf die Voraussetzung des in unseren Versen ausgesprochenen Inhaltes verwiesen haben, so liegt uns jetzt, wo wir uns zu ihrer Erklärung selbst anschicken ob, den specielleren syntaktischen Zusammenhang des ersten Verses mit dem unmittelbar Vorangehenden darzulegen. Cap. 4, 16.

erklärt der Apostel, daß er bei allen seinen Drangsalen doch nicht muthlos werde, sondern wie trotz der fortwährend vor sich gehenden Aufreibung des äußeren Menschen, dennoch mit dem inneren Menschen eine Tag für Tag fortschreitende Erneuerung Statt habe. Der Grund hiervon sei der, daß seine Bedrängniß, als eine ihrer Natur nach vorübergehende und (vom subjektiven Glaubensbewußtsein des Apostels angesehen) leicht erträgliche ¹⁾, ihm in überschwenglicher Weise ein ewiges Gewicht von Herrlichkeit bereite (V. 17.), indem er seinen Blick nicht auf das in sichtbarer Gestalt sich ihm in den Weg Stellende (*τὰ βλεπόμενα*), sondern auf das seinem Glaubensauge für jetzt noch nicht völlig Aufgeschlossene (*τὰ μὴ βλεπόμενα*) geheftet halte. Denn jenes Sichtbare sei etwas in der Zeit Vorübergehendes, das (relativ) Nicht-Sichtbare aber etwas Ewiges (V. 18.). Indem P. nun den ersten Vers des fünften Capitels mit γὰρ einführt, sieht er auf den im 17. des vorigen ausgesprochenen Gedanken („pressura parit gloriam“ Beng.) zurück, um im Näheren darzulegen, worin das *ἀνώριον πάρος δόξης*, welches seinen Blick vom Zeitlichen ab- und dem Ewigen zuwendet, bestehe. Durch die Worte: „Denn wir wissen“ u. s. w., werden alle Einwände des Zweifels, die sich gegen die erwartete ewige Herrlichkeit und den im Hinblick auf sie geführten Wandel erheben könnten, abgeschnitten. Denn der Inhalt des Bewußten ist, ob schon nicht *διὰ εἶδους*, sondern nur *διὰ πίστεως* (V. 7.) erschaut, doch eine unerschütterliche Gewißheit, die in dem gläubigen Bewußtsein des Apostels feste und tiefe Wurzeln geschlagen hatte.

Die Frage, wer als Subjekt in dem Worte *οἶδαμεν* zu denken sei, ob der Apostel allein für seine Person, oder derselbe als im Sinne und im Namen aller Gläubigen sprechend, läßt sich, so wichtig ihre Beantwortung auch für die Erklärung des Folgenden sein mag, doch im Voraus nicht erledigen. Daß Paulus in dem unmittelbar unserem Abschnitte Vorhergehenden, wo er in der ersten Person plur. redet, vorzugsweise sich, vielleicht noch mit Hinzunahme seiner nächsten Umgebung, im Auge gehabt habe, ist ohne Zweifel. Daß nun an unserer Stelle mit der Verallgemeinerung des Inhaltes der Rede, auch eine Erweiterung des die Rede führenden Subjektes eintrete, mag allerdings an sich wahrscheinlich sein, darf indeß erst aus dem Folgenden selbst ermittelt werden.

Bevor wir die durch *ὅτι* eingeleitete Aussage der vom Apostel

¹⁾ „τὸ παρὰ πάντα ἐλαφρόν τῆς θλίψεως.“

ausgesprochenen Glaubensgewißheit im Ganzen betrachten, haben wir zuerst den einzelnen Wörtern des Satzes unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und da stoßen wir denn zunächst auf die ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία. Daß hierunter unser irdischer Leib zu verstehen sei, ist von den Auslegern allgemein anerkannt, wie es denn überhaupt ein öfter vorkommendes Bild ist, den Körper als Haus der Seele zu betrachten (Joh. 2, 21. Philo quod deterius potiori 161. 6). Hier bekommt nun aber οἰκία noch eine nähere Bestimmung durch den Appositions-genitiv τοῦ σκηνῶς. Ein Zelt ist eine aus leichtem Material gefertigte Wohnung, dazu bestimmt, für einen vorübergehenden Aufenthalt ein nothdürftiges Obdach zu gewähren. Deshalb finden wir den Gebrauch der Zelte vorzugsweise bei nomadischen Völkerschaften. So wohnten die Patriarchen in Zelten und heißen deshalb Zeltbewohner 1 Mos. 4, 20.; 25, 27. „Auch Reisende führten noch um die Zeit Jesu leichttransportable Zelte bei sich, weil nicht stets ein Ort oder ein Gastfreund zu erreichen war, was noch jetzt diejenigen thun, welche die Wüste durchreisen.“ (Winer R. L. II. 724.) Im Allgemeinen werden also Zelte von Solchen gebraucht, die überhaupt oder wenigstens vor der Hand keinen festen bleibenden Aufenthaltsort haben, sondern sich auf der Wanderschaft befinden. Mag es nun auch immerhin sein, was von einigen Seiten (Mosch., Rypke) behauptet worden ist, daß σκῆνος gegenüber σκηνή und σκηνώμα nur in der symbolischen Bedeutung für Körper gebraucht werde, so ist hiezu schon mit Recht von anderen Auslegern bemerkt worden, daß dieser usus sich doch nur bei einem engeren Kreise von Schriftstellern (den dorisch-pythagoräischen) nachweisen lasse, und selbst da die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nicht ganz vergessen sein möchte. An unserer Stelle darf gewiß diese letztere nicht übersehen werden, da das Genitivverhältniß, in welchem σκῆνος zu οἰκία steht, sicher darauf hindeutet, das gerade das dem σκῆνος Eigenthümliche der οἰκία beigelegt werden soll. Wir werden also durch diesen Ausdruck daran erinnert, daß unser irdisches Leben einer vorübergehenden Wanderschaft zu vergleichen und daß unsere wahre Heimath nicht hier, sondern wo anders ist. Diesem vorübereilenden Wanderleben entsprechend ist auch die Wohnung, deren wir uns während dieser Zeit bedienen. Sie ist eben nur eine zu zeitweiligem Gebrauche dem Erdenpilger gegebene Behausung, die dann ihren Zweck erfüllt hat und außer Gebrauch gesetzt wird, wenn der Wanderer sein Endziel erreicht hat. Dieß scheinen die einfachen Gedanken zu sein, welche bei uns durch den Ausdruck οἰκ. τ. σκ.

hervorgerufen werden. Die Ansicht von Olshausen, der die typische Parallele zwischen der Stiftshütte, dem irdischen von Menschen gemachten, wandelbaren Heiligthum, und der vollkommenen Hütte, die nicht von Menschen gemacht ist, d. h. dem geistigen Bau des N. T., zur Erklärung unserer Worte herbeizieht, hat mit Recht bei den nachfolgenden Exegeten als eine zu künstliche und durch den Text in keiner Weise angedeutete, keinen Beifall gefunden. Natürlicher und wenigstens zu praktischen Zwecken fruchtbarer ist die Bemerkung Schneckenburger's, der den in Rede stehenden Ausdruck vom Apostel mit Anspielung auf die Wohnungen der Israeliten in der Wüste gebraucht sein läßt, dabei an Hebr. 9, 9. erinnernd, auch auf die *moral* Joh. 14, 2. hinweisend, die als die bleibenden Wohnungen im Himmel den Gegensatz bildeten zu der vorübergehenden *οἰκ. τ. σκ.* Indem wir es dahingestellt sein lassen, ob dem Apostel solche specielle Bezüge vor Augen geschwebt haben: glauben wir an dem Signifikanten des Wortes *σκήνος* in der Weise, wie wir es oben gethan, dennoch festhalten zu müssen.

Die *οἰκία τ. σκ.* hat noch das Prädikatsadjectiv *ἐπιγῆιος* bei sich. *Ἐπιγῆιος* heißt „auf der Erde befindlich“ und es ist gewiß voreilig es ohne Weiteres mit *γῆωδης*, welches B. d. Weish. 9, 5. als Beiwort zu *σκήνος* gesetzt ist, zu identificiren. Als eine auf Erden befindliche Wohnung wird sie der *οἰκοδομή ἐν τοῖς οὐρ.* entgegengesetzt. „Wiefern indeß (sagt Rückert), der Gegensatz des Irdischen und Himmlischen kaum gedacht werden kann, ohne bei jenem der damit verbundenen Unvollkommenheit, bei diesem der Vollkommenheit zu gedenken, die unsere Vorstellung den himmlischen Dingen allen beilegt“; mag man auch die Dualität des Körpers durch jenes Beiwort mit charakterisirt sein lassen.

Von dieser *ἐπιγ. ἡμῶν οἰκ. τ. σκήν.* wird nun durch *ἐάν* mit dem Conj. „eine Bedingung mit Annahme objektiver Möglichkeit gemacht, wo die Erfahrung entscheiden wird ob es wirklich ist.“ (Winer Gramm. 6. Aufl. S. 260.) Es wird der Fall gesetzt, daß unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird. Daß der Apostel sich mit einer solchen Möglichkeit vertraut machen konnte, wird uns nicht auffallen, da, wie er uns in diesem Briefe öfter sagt, der Tod ihm mehr als einmal sein furchtbares Antlitz gezeigt hatte. Vielleicht mochte bei ihm augenblicklich das Vorgefühl prävaliren, nicht ohne zuvorige Auflösung seines irdischen Körpers die Herrlichkeit seines Herrn schauen zu dürfen. Wenigstens erwartet er 4, 14. durch Jesum auferweckt zu werden, und wünscht 5, 8. zu sterben, um in der

Heimath bei Christo sein zu können. Jedenfalls darf die sonst vom Apostel ausgesprochene Hoffnung bei der Parusie noch am Leben erfunden zu werden, uns nicht veranlassen, gegen den sonstigen Sprachgebrauch *ἐάν* = *etiamsi* zu fassen, so daß dadurch der Abbruch der irdischen Zeltwohnung als ein zwar möglicher, aber doch ziemlich unwahrscheinlicher gesetzt wurde.

Καταλύειν ist der im N. T. für den Abbruch von Gebäuden, geschehe dieser gewaltsam oder nicht, technische Ausdruck (Matth. 24, 2; 26, 61 u. s. w.). Deshalb kann man Bengel wohl nicht zustimmen, der *καταλ.* ein „verbum mite“ nennt. Denn ob die Auflösung des Zelthauses auf eine gewaltsame oder naturgemäße Weise vor sich gehen werde, geben die Umstände, aus denen dieß allein zu entscheiden wäre, nicht an die Hand. Spräche als Subjekt in dem *οἶδαμεν* allein der Apostel, so könnte man sich mit Oslander eher betrogen fühlen an einen gewaltsamen Tod, dem derselbe in seinen Verfolgungen zur Beute fallen würde, zu denken. Spricht er dagegen im Namen seiner Glaubensbrüder, so wird man *καταλύειν* in seiner Unbestimmtheit belassen müssen, da unter einer größeren Anzahl von sterbenden Individuen Todesfälle von verschiedener Art als vorkommend angenommen werden dürfen. Zu hüten aber hat man sich bei *καταλύειν* an ein völliges Vernichten des aufzulösenden Gegenstandes zu denken. Der Ausdruck reicht nicht weiter, als daß Etwas, was vorher als Ganzes bestanden hat, in seine Theile auseinander gebrochen wird, ohne etwas über das Schicksal der letzteren auszusagen.

Für den Fall also, daß unser irdisches Zelthaus abgebrochen wird, hat der Apostel die Gewißheit, daß wir einen Hausbau aus Gott haben. Ohne Zweifel muß dem Worte *οἰκοδομή* etwas Specifisches zukommen, welches es von der gleich als nähere Erklärung seiner gesetzten *οἰκία* unterscheidet. Dieß Eigenthümliche ergibt sich leicht, wenn wir in Betracht ziehen, daß *οἰκοδομή* im Gegensatz gegen die *οἰκ. τ. σκήν.* gestellt ist. Letztere konnte nicht *οἰκοδομή* genannt werden, da ein Zelthaus nicht eigentlich aufgebaut, sondern nur zu einem temporären Zweck leichthin aufgeschlagen wird, um bald wieder abgebrochen zu werden. *οἰκοδομή* aber ist ein „erbautes Haus“, welches auf einem festeren Fundamente für eine längere Dauer aufgeführt ist. Daß also in dem Worte *οἰκοδομή* das Moment des „Erbaufseins“ besonders hervorgehoben wird, ist, was es von der einfachen *οἰκία* unterscheidet. Ebendeshalb macht sich auch die Anknüpfung mit *εἰ* bei dem ersteren so leicht. Denn wenn auch *οἰκοδομή*

hier nicht, wie sonst häufig = οἰκοδόμησις ist, so wird bei dem ob schon Fertigen doch noch auf den Act des Entstehens besonders hingedeutet.

Der neue Hausbau wird jetzt, der alten οἰκία gegenüber, die durch zwei nähere Bestimmungen (τοῦ σκ. und ἐπὶ.) näher characterisirt worden war, in seiner jene weit übertreffenden Herrlichkeit hervorgehoben. Deshalb die Häufung und Steigerung der ihm beigelegten Prädicate. Was zunächst ἐκ Θεοῦ anlangt, so ist es gewiß mit den meisten neueren Erklärern eng an οἰκοδομήν anzuschließen; denn man erwartet den unsere alte οἰκία unter den Gesichtspunct niederen Werthes stellenden Prädikaten gegenüber, im Nachsatze sofort eine die οἰκοδομή in prägnanter Weise erhebende Eigenschaft. Diese Erwartung wird auch vollkommen befriedigt, wenn man ἐκ nicht = ἀπό oder παρά setzt und dann die οἰκοδομή nur eine „a deo data“ sein läßt. Damit würde aber von ihm nichts Specifisches ausgesagt werden, denn von Gott gegeben oder geschaffen war auch unser altes Haus. Vielmehr wird durch ἐκ Etwas, was vorher in dem Inneren eines Anderen war, aus diesem letzteren herausgenommen ¹⁾. Es muß also unsere künftige οἰκοδομή als aus Gott stammend, nothwendig im engen Wesenverhältnisse zu diesem stehend gedacht werden. Welches dieses im Näheren sei, wird durch das zweite der οἰκοδομή beigelegte negative Prädicat ἀχειροποίητος klarer hervortreten. Wir können nämlich nicht mit den meisten Auslegern so ungünstig über die Wahl dieses Ausdruckes urtheilen, als sei es „mehr dem Bild als der Sache angepaßt“ (Osiander). Denkt man sich nämlich das Gegentheil von ἀχειροποίητος, so wird man freilich zunächst daran erinnert, daß ein Zelthaus mit Händen fabricirt wird. Allein dabei stehen zu bleiben und anzunehmen, der Apostel habe unser künftiges Wohnhaus ἀχειροποίητος nur aus dem Grunde genannt, weil er einmal das alte durch das Bild eines Zelthausen bezeichnet habe, welches seiner Natur nach etwas durch die Thätigkeit von Menschenhänden gebildetes sei, ohne daß nun diese Prädicate auch auf die durch den bildlichen Ausdruck angedeuteten Leiber in passender Weise zu beziehen wären, dieß dürfte der Exegese doch nur dann erlaubt sein, wenn wirklich die Unmöglichkeit nicht bloß „die Baue, sondern auch die Leiber“ durch die betreffenden Eigenschaften zu vergleichen, nachgewiesen wäre. Dieß scheint uns aber keineswegs der Fall zu sein. Denn man wird, dünkt uns,

¹⁾ Winer Grammatik, S. 327.

sich den von Gott aus Erdenstaub gebildeten Leib Adams auf Grund von 1 Mos. 2, 7. sehr wohl als „χειροποίητος“ vorstellen können, ohne sich den dort geschilderten Vorgang so auszumalen, als „habe Gott eine Erdscholle mit Händen zu einem Menschengebilde geformt und neben diesem stehend ihm von Außen Lebensodem eingeblasen,“ welche Vorstellung Delisch¹⁾ mit Recht als eine anthromorphistische zurückweist. Sieht man nämlich als Wesensgehalt dieser letzteren Stelle das an, daß die auf Schöpfung des menschlichen Leibes gehende Thätigkeit Gottes das Formiren eines bereits durch ihn gesetzten creatürlich-materiellen Seins sei: so wird bei dem künftigen Leibe, der als ἀχειροποίητος und ἐκ θεοῦ stammend bezeichnet wird, einmal der vorhandene materielle Stoff, dann aber auch die nur für diesen passende Vorstellung des Bildens (d. h. nach Art des Thonarbeiters mit Händen Machens) fortgedacht werden müssen. Vielmehr führen die letztgenannten Prädikate des uns für die Zukunft bestimmten Leibes darauf, ihn aus Gottes innerer Natur hervorgehend anzusehen, entsprechend dem 1 Mos. 2 erwähnten lebendigem Odem, der eben in unmittelbarer Weise dem ersten Menschen aus Gott zu Theil wurde. Der Art seiner Entstehung gemäß wird die οἰκ. ἀχειρ. ferner αἰώνιος genannt. Während das aus creatürlichem Stoffe Gebildete nur zu temporärem Gebrauche bestimmt und der einstigen Auflösung unterworfen ist; hat unser neues Haus eine ewige Dauer und ist nicht neuen Wandlungen ausgesetzt. Sondern die Seele findet in diesem ihre wahre Heimath, die nicht mehr mit einer andern vertauscht wird. Denn wir haben die οἰκ. ἀχειρ. αἰών., ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Daß ἐν τ. οὐρ. von ἔχομεν abhängig sei, wird von den neueren Erklärern allgemein anerkannt, und es dürfte die wunderbarlich contorte Auffassung Delsh., der vom Apostel glaubt, er habe den Begriff der Ueberkleidung in der Weise anticipirt, daß er sich die Gläubigen mit dem neuen Leibe bekleidet im Himmel denke und demnach οἰκ. ἐν τ. οὐρ. „der Leib, der himmlischer Natur ist“ oder „mit dem wir im Himmel sein können,“ heutiges Tages kaum noch Beifall finden. Denn grade das ist der ἐπὶ. οἰκία gegenüber ein für die gläubige Hoffnung des Apostels wichtiges Moment der οἰκ. αἰών., daß sie einer Region angehört, wo sie vor allen Wechselfällen und aller zerstörenden Auflösung, denen die Leiber auf Erden zu unterliegen pflegen, gesichert ist. Während hier Unten Alles im fortwährenden Kreislaufe entsteht

¹⁾ System der bibl. Psychologie, S. 54.

und wieder vergeht, ist dort Oben Alles in unerschütterlicher, sich gleichbleibender Ruhe der Vollkommenheit (2 Tim. 4, 8. vgl. Jak. 1, 17.). Und hierauf seinen Blick unverrückt heftend, gewinnt das Glaubensbewußtsein des Apostels die Sicherheit, die ihn in dem fluktuirenden Zustande des Diesseits nicht wanken und verzagen läßt. Dieser Stimmung entsprechend ist auch das praes. ἔχομεν gewählt, welches wir als Schluß unseres ersten Verses noch zu betrachten haben. Obgleich gewöhnlich in den Nachsätzen hypothetischer mit εἰ c. conj. eingeführter Sätze das fut. steht, so kommt doch auch das praes. vor, ohne daß man es als einfach dem fut. gleichstehend zu betrachten hätte (vergl. Winer S. 238.). Hier soll wohl dadurch „der sichere, unausbleibliche und deshalb so gut als gegenwärtige Besitz“ ausgedrückt werden. Ob dieser Besitz sofort nach Auflösung des alten Zelthauses angetreten werde, oder ob er zunächst nur Eigenthum des Besitzenden in dem Sinne sei, wie auch ein unmündiger Erbe ein Gut haben kann, ohne daß er den Besitz effective antritt, ist hier noch nicht zu entscheiden, sondern wird später Gegenstand der Untersuchung sein müssen. Wir haben hier nur die Thatsache zu constataren, daß vom sprachlichen Standpunct angesehen, Beides zulässig ist.

Recapituliren wir uns kurz den Inhalt des ersten Verses, so verheißt uns der Apostel für den Fall, daß unser nur für einen temporären Zweck bestimmtes Zelthaus abgebrochen sein wird, ein in directer Weise aus Gott stammendes und ohne Benutzung creatürlicher Materie herzustellendes Haus, welches dem vergänglichen Wesen unseres irdischen Gehäuses gegenüber von ewiger Dauer sein, und welches, als ein dermalen im Himmel befindliches, nach unserem Tode unser Eigenthum sein werde. Daß wir uns dieses zukünftige Haus als eine neue Leiblichkeit, nicht etwa als den Himmel selbst zu denken haben, wie Hofmann ¹⁾ thut, — geben die Worte selbst an die Hand, welchen schon Bengel's Bemerkung zu „τὸ ἐξ οὐρανοῦ“ (B. 2.): „itaque hoc domicilium non est coelum ipsum,“ davon hätte abhalten sollen die parallele Stellung der οἰκία τ. σκην. und der οἶκος. ἐκ θεοῦ zu übersehen ²⁾. Auch an einen sogenannten Zwischenleib zu denken, den wir während des Zeitraums, der zwischen dem Tode und der Parusie fällt, anzulegen hätten, ist uns durch das dem künftigen

¹⁾ Schriftbeweis II, 2. 439.

²⁾ Siehe die kurze aber schlagende Berichtigung der Hofmann'schen Fassung bei Fechter, das apostol. und nachapostol. Zeitalter, 2. Aufl. S. 137.

Hause gegebene Prädikat „αἰώνιος“ verboten, welches eine fernere Ablegung oder neue Verwandlung dieses letzteren entschieden ausschließt. Ob nun aber die οἰκοδ. ἐκ Θεοῦ einfach an Stelle des alten Zelthauses treten, oder ob auch im Zustande der Herrlichkeit noch irgend welches Band die alte mit der neuen Leiblichkeit verknüpfen werde, darüber dürften wir wohl im unmittelbar Folgenden eine Andeutung zu erfahren hoffen, da wir uns nicht verhehlen können, daß die an unserer Stelle dargelegte Weise der Betrachtung nicht so ohne Weiteres mit dem zusammenzustimmen scheint, was derselbe Apostel besonders 1 Cor. 15. über unsern durch die Auferstehung zu erlangenden Leib gelehrt hat. Und hiermit wenden wir uns zu

B. 2. Derselbe ist mit dem Vorigen durch „καὶ γὰρ“ verbunden. Durch γὰρ wird die Aussage von B. 1. bestätigt; das καὶ werden wir nach Kühner¹⁾ und Hartung²⁾ zu dem unmittelbar auf γὰρ folgenden „ἐν τούτῳ“ zu ziehen haben. Was „ἐν τούτῳ“ anlangt, so hat man jetzt die von früheren Erklärern aufgestellten Fassungen, daß es = interim, oder propterea sei aufgegeben, und τούτῳ auf „σκήνος“ B. 1. bezogen. Obgleich es von diesem Substantivum durch ein paar andere Hauptwörter getrennt ist, so wird die Verbindung doch dadurch erleichtert, daß „σκήνος“ in dem zusammengesetzten Begriff οἰκ. τ. σκ. jedenfalls eine scharfe Betonung hat, und daß an dieses charakteristische Wort nicht durch ein mattes „αὐτῷ“, sondern durch das Demonstrativum erinnert wird, welches eben die Kraft hat, nicht bloß auf etwas unmittelbar Vorhergehendes, sondern auch an etwas im Gedanken noch Präsesentes zurückzuweisen. Für diese Verbindung spricht endlich auch B. 4., der den im B. 2. nicht zu Ende geführten und durch B. 3. unterbrochenen Gedanken wieder aufnimmt und in dem parallelen Vordergliede dem ἐν τούτῳ στεν. entsprechend οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνῳ hat, zum Beweise, daß der Begriff des σκήνος noch nicht vergessen, sondern im guten Andenken ist.

Der Apostel fügt nun also dem B. 1. als objektiv sichere Offenbarungserkenntniß ausgesprochenen Inhalte durch καὶ γὰρ einen Satz hinzu, der zu jener seine bestätigende Zustimmung gibt vom Standpunkte subjektiv-psychischer Stimmung. Göttliche Gnade (B. 1.) und menschliche Sehnsucht darnach (B. 2. u. 4.) kommen sich einander entgegen. Im Hinblick auf dieses nicht von Händen gemachte ewige

1) Grammatik II, S. 454.

2) Lehre von d. Partikeln I, 139. u. 140.

Haus, welches wir im Himmel haben, geht der Apostel auf den Zustand über, in welchem wir uns derweilen befinden, um eben aus diesem, als mit dem zukünftigen so grell contrastirend, den subjectiven Beweis zu führen, wie nöthig für uns eine dauerhaftere und herrlichere Behausung sei, nachdem die alte dem Proceß der Auflösung verfallen wäre. „Denn wir seufzen ja auch in diesem“; nicht in diesem, so daß der Sinn wäre: „schon jetzt, während wir noch nicht außer, sondern noch in dem irdischen sind, seufzen wir“ (Meyer), eine Fassung, die den ungehörigen Gedanken involvirte, daß wir auch noch nach dem Tode seufzen und nach Ueberkleidung Verlangen tragen könnten, sondern in diesem so zerbrechlichen, vergänglichem, uns gegen die zahllosen irdischen Leiden, Mühsale und Gebrechen so wenig schützenden Zelthause seufzen wir ja auch. Wie die ganze der Eitelkeit unterworfenen Kreatur unter dem Drucke der Knechtschaft der Vergänglichkeit seufzt, so auch der Mensch. Bei dem gläubigen Christen ist aber dieses Seufzen nicht bloß ein natürliches, ihn zu Boden drückendes und ihn dem Zweifel oder gar der Verzweiflung an der Erlösung von der *σφοδρά* überlieferndes. Vielmehr nimmt sich der heilige Geist, dessen *ἀπορχή* jener empfangen hat, der Schwachheit desselben an, und trägt als sein Anwalt seine Wünsche Gott vor. Solchergestalt hier bei Paulus, wo dem *στενάζειν ἐν τῷ σκήνῳ* zugesellt ist: *τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες*. Man erkennt den Sinn dieses Participialzusatzes ganz und gar, wenn man mit Meyer in diesem den Grund des Seufzens findet. Der allgemeine Kanon, welchen derselbe über das Verhältniß des partic. zum Hauptverbum aufstellt, daß nämlich ersteres das durch das Verbum bezeichnete Verhältniß logisch begründete, ist ein viel zu eng gefaßter und an zahllosen Beispielen gar nicht durchzuführender, wo das part. durch Zeitpartikeln aufzulösen ist (Winer S. 307.), und das part. praes. speciell bloß die Gleichzeitigkeit andeutet. Und dann möchten wir doch an unserer Stelle wissen, welche Logik es sei, die uns begreiflich machen könnte, wie ein sehnstüchtiges Verlangen, den so eben in seiner Herrlichkeit geschilderten himmlischen Leib als Bekleidung zu empfangen, der Grund unseres Seufzens in dem alten Zelthause sein könne, da doch gerade das Bewußtsein ihn im Himmel nach Auflösung unseres irdischen Leibes als ein unentreibbares Eigenthum zu haben und ihn einstens überziehen zu dürfen,

1) Vergl. Röm. 8, 19 ff.

das einzige Trostmittel sein kann, unser Seufzen in der gebrechlichen hinfälligen Hütte zu lindern und uns über alle Leiden und Mühseligkeiten dieser Zeitlichkeit hinwegzuhelfen.

Das sehnstüchtige Verlangen nun, welches aus dem Seufzen hervor- und neben demselben hergeht, ist, wie der Apostel sagt, darauf gerichtet, unser vom Himmel stammendes Wohnhaus überanzuziehen. Das οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ist die uns schon bekannte οἰκοδομηὲ ἐκ Θεοῦ, die wir im Himmel haben. Daß sie hier als ἐξ οὐρ. seiend bezeichnet wird, hat den Grund, daß sie von uns nicht im Himmel angezogen werden soll, sondern als eine vom Himmel herrührende auf Erden. Also wird man als die Vorstellung des Apostels anzusehen haben, daß nicht (wie Bengel meint, der das οἰκ. ἐξ οὐρ. der gloria coelestis, amictus et domicilium totius hominis coelum intransantis gleichsetzt), die neue Behausung uns als Schmuck und Zierde erst im Himmel gleichsam als donum superadditum werde gegeben werden, sondern daß wir vermittelst ihrer überhaupt erst Bewohner des Himmels werden können; vgl. 1 Kor. 15, 50.

Was nun den Begriff des ἐπενδύσασθαι anlangt, so ist man in neuester Zeit darüber ziemlich einig, daß die praep. ἐπὶ dieses Verbums nicht den Verbalbegriff einfach verstärkte („recht anziehen“ Schneckenb.), noch im zeitlichen Sinne zu verstehen (nach etwas anderen anziehen): sondern daß dem Zusammenhange gemäß (vgl. B. 4.) nur die räumliche Bedeutung zu statuiren sei (über etwas anderes anziehen). Es würde das Verlangen des Apostels also dahin gehen, das vom Himmel stammende Wohnhaus gleich wie ein Gewand über ein anderes, ihm beim Akte der Ankleidung zugehöriges, Kleid überanzuziehen; wobei daran zu erinnern ist, daß der Apostel von jetzt an mit den Bildern der Rede wechselt und demgemäß, was vorher unter den Gesichtspunct einer Wohnung gestellt wurde, nunmehr unter dem eines Gewandes darstellt. Ein Wechsel der Betrachtungsweise, der sich um so leichter vollzieht als die beiderseitigen Begriffe manche Ähnlichkeit mit einander haben und sich ungezwungen als Mittel der hier zur Darstellung gelangenden Vorgänge, welche unsere zukünftige Existenzweise bedingen, gebrauchen ließen. Fragen wir nun, über welches Kleid denn der Apostel das neue vom Himmel herrührende anzuziehen wünsche, so verweisen uns die Ausleger auf 1 Kor. 15, 52. u. 53., wo derselbe die Erwartung ausspreche, den Tag der Parusie noch zu erleben und dann, ohne zuvor sterben zu müssen, verwandelt zu werden, in welchem Verwandlungsprocesse ihn dann

das *οικητήριον* ἐξ οὐρανοῦ über sein altes Zelthaus überangezogen werde.

Während in der Erklärung der bisher ausgelegten beiden ersten Verse eine wenigstens relative Uebereinstimmung unter den Interpreten über das Wesentlichste Statt findet, so beginnt mit dem dritten Verse, zu dem wir jetzt übergehen, der Zwiespalt. Und in der That ist auch das denselben bildende Sätzchen von der Beschaffenheit, daß er die verschiedensten Auffassungen hervorrufen konnte. Denn er vereinigt in sich fast Alles, was dem Ausleger Verlegenheit und Schwierigkeiten zu bereiten pflegt: Wahl unter verschiedenen Lesarten, Unbestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe, Kürze des Ausdrucks, Undurchsichtigkeit seiner syntaktischen Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Um zuvörderst ein allgemeines Bild von der Möglichkeit des Entstehens so verschiedenartiger Fassung des Sinnes zu geben, so hat man sich zu entscheiden gehabt, ob man εἶπε, oder nach B. D. E. F. G. εἶπερ, ferner ob man ἐνδοσάμενοι nach B. Syr. Vulg. Clem. Chr. Thd. oder ἐκδοσάμενοι nach D. F. G. und mehreren alten, besonders lateinischen Vätern lesen wollte. Da ferner „ἐνδοσάμενοι“ kein Object hat, so war ein solches nach freier Wahl zu ergänzen, wofern man es nicht lieber als selbstständigen Begriff faßte. Derselbe Fall ist bei γυμνοί, wo ebenfalls dasjenige nicht namhaft gemacht ist, von dem eine Entblößung Statt haben könne. Was endlich die syntaktische Construction des Satzes angeht, so fragt sich, was ist Vorder- und was Nachsatz? Geht der erstere bis οὐ, so daß mit dieser letztgenannten Verneinungspartikel der Nachsatz beginnt, oder ist nur ein ununterbrochener Satz vorhanden, in welchem ἐνδοσάμενοι und γυμνοί in gleicher Weise Prädicat zu „ἐνρεθησόμεθα“ sind, so daß sie also durch ein ausgelassenes „καὶ“ zu verbinden oder als per Asyndeton gegenübergestellte Gegenätze anzusehen wären.

Che wir uns auf die nähere Beantwortung dieser Fragen einlassen, möchte es angemessen sein, um nicht durch eine zu minutiöse und zerstückelte Behandlung der Sache, das Interesse an unserer Stelle von vorneherein zu schwächen, eine kurze Uebersicht über die wichtigsten bisher zu Tage getretenen Erklärungsversuche zu geben, damit neben den grammatischen Knoten, welche gelöst sein wollen, zugleich die sachlichen Schwierigkeiten ins Licht treten. Und dies um so mehr, als wir uns überzeugt halten dürfen, daß der Sinn des Verses nicht bloß durch richtige grammatisch-lexicallische Construction gefunden werden könne, sondern ebenso wohl durch um-

sichtige Erwägung der einschlagenden sachlichen Materien gesucht werden müsse.

Ueberblicken wir die bisher eingeschlagenen Wege der Erklärung unseres Verses, so wird man trotz der großen Mannichfaltigkeit derselben doch zwei Hauptrichtungen verfolgen können, die neben einander und in neuerer Zeit in gegenseitiger Polemik mit einander hergehen. Das sie von einander Trennende ist vornehmlich der Umstand, daß man auf der einen Seite „ἐνδυσάμενοι“ oder „γυμνοί“, oder auch beides im freieren bildlichen Verstande nimmt, wogegen man andererseits sich dagegen verwahrt, daß der Apostel den bisher von ihm beschriebenen Kreis bildlicher Rede überschreite. Dieß hat denn, was die Sache anlangt, zur Folge, daß bei der ersteren Richtung der B. 2. von dem Apostel nach Ueberkleidung mit dem *οἰκ. ἐκ Θεοῦ* ausgesprochene Wunsch durch den dritten Vers so eingeschränkt wird, daß er als berechtigt nur für den Fall anzusehen sei, wenn bei den Verlangten Tragenden irgend welche ethische Bedingungen vorhanden seien, die sie der ersuchten Wohlthat würdig machten. So läßt z. B. um sogleich einige Hauptrepräsentanten dieser Richtung vorzuführen, Chrysostomus den Apostel die Warnung an die Gläubigen aussprechen, nicht nach der neuen Bekleidung rein als solcher Begehruiß haben zu wollen, da ja nicht die Auferstehung an sich, sondern nur das *ἐν τιμῇ* und *εἰς βασιλείαν* Auferstehen etwas Wünschenswerthes für die Christen sei. Darum sage Paulus (den Wunsch nach Ueberkleidetwerden restringirend): „wenn wir anders nach Anziehung der Unvergänglichkeit und eines unvergänglichen Körpers, nicht entblößt von Herrlichkeit und Sicherheit (*ἀσφάλεια*) werden erfunden werden;“ was doch eben daran erinnert, sich Gottes Wohlgefallen für den Tag des Herrn zu erwerben. Dem Chrysostomus folgten im Wesentlichen Theodoret, Theophylakt, Dekunnius aus der alten griechischen Kirche, im Mittelalter Anselm, später Luther, Calvin, Calixt, Calov u. s. w. In neuerer Zeit hat Usteri diesen Standpunct der Betrachtung von Neuem eingenommen und in folgender Fassung den Sinn des fraglichen Verses wiedergegeben. Den Uebergang von B. 2., dessen Grundgedanke ist: wir sehnen uns nach Ueberkleidung, zu B. 3. findet er so, daß er eine Brachylogie annimmt: „welches Ereigniß (d. h. das Ueberkleidetwerden) aber für uns wünschenswerth ist unter der Voraussetzung, daß wir, obwohl bekleidet, nicht in einem anderen Sinne nackt erfunden werden.“ Und dieses Nacktsein „im anderen Sinne“ ist ihm dann: entblößt sein von guten Werken oder von dem Kranze, den wir hätten

erringen sollen. Ihm folgt Olshausen, nur daß dieser nicht bloß „*γυμνοί*“ sondern auch „*ἐνδεδυμένοι*“ im ethisch = bildlichen Sinne faßt, ein Aehnketon statuirt und diesen Sinn in den Worten findet: „wenn wir nur mit dem Rock der Gerechtigkeit bekleidet und nicht von Gott entblößt gefunden werden.“ Aehnlich Hofmann Schriftb. II, 443. Auch zwei der neuesten Commentatoren des zweiten Korintherbriefes, Ewald und Osiander, sind auf diese Seite getreten. Und zwar nach ersterem „spielt der höhere Sinn des Apostels mit diesen höchsten Bildern so“, daß er das B. 2. sich rasch in seinem Geiste aufdrängende Andenken an die eigenthümlich christliche Erklärung durch den Gedanken beschränkt: „wenn wir wenigstens auch angezogen (= wiedererweckt) nicht nackt, d. h. schuldig wie Adam und Eva 1 Mos. 3, 11. erfunden werden, denn dann können wir freilich auf das Ueberanziehen nicht hoffen. Diesen Gedanken erläutert dann Ewald näher dadurch, daß im Tode der Mensch ausgezogen wird, bei der Auferstehung ein neues Kleid empfängt; aber leider wie schon jetzt das äußere Kleid den, der sich seiner Schuld schämen muß, vor Gottes Auge nicht schützt, so daß er, obwohl bekleidet, vor diesem wie nackt erscheint, so wird es auch dann vor dem göttlichen Richterstuhl sein. — Endlich wendet sich Osiander nach längerem Schwanken mit den Worten: „die großen Schwierigkeiten aller dieser Erklärungen [der entgegengesetzten Seite] müssen es entschuldigen, ja rechtfertigen, wenn man es wagt, fast auf die Gefahr der Beschuldigung eines exegetischen Rückschrittes zur Annahme einer Amphibolie oder Metapher in Erklärung dieses Verses zu greifen,“ auf die so eben näher charakterisirte Seite der Interpretation unserer Stelle, und läßt es dahin gestellt sein, ob man bloß „*γυμνοί*“ oder zugleich mit diesem auch „*ἐνδυσ.*“ im metaphorischen Sinne fassen wolle. Im ersteren Falle wäre dann „*γυμνοί*“ = *nudi a Christo*, im zweiten sagte der Apostel: wenn wir dann, Christi Gerechtigkeit angezogen habend, nicht entblößt von seiner Herrlichkeit erfunden werden.

Dieser ethisch = methaphorischen Erklärungsweise stellt sich eine andere gegenüber, welche man ihrer Grundrichtung gemäß vielleicht die physisch = substantielle nennen könnte. Eigenthümlich ist ihr im Allgemeinen, daß sie „*ἐνδυσ.*“ und „*γυμνοί*“ im eigentlichen Verstande beläßt; sonst aber schlägt sie verschiedene Wege ein. Die gangbarste Fassung unserer Stelle unter Anhängern dieser Richtung ist die von Grotius nach dem Vorgang von Tertullian (der übrigens „*ἐνδυσ.*“ liest), gegeben, die im Wesentlichen darauf hinauskommt, daß der Apostel

den B. 2. geäußerten Wunsch, überangekleidet zu werden, nur unter der Voraussetzung ausspreche, wenn die Wünschenden als noch mit ihrem irdischen Körper bekleidete, noch nicht gestorbene, vorgefunden würden, dieselben also „inter mutandos non inter mortuos“ wären. In neuerer Zeit hat Billroth diese Erklärung am gründlichsten und mit meist glücklicher Polemik gegen die entgegenstehende Richtung durchgeführt. Nach ihm nämlich schränkt der Apostel die Erfüllung des Wunsches nach Ueberkleidetwerden insofern ein, als dieses am Tage des Herrn nur dann bei uns Statt finden würde, wenn wir anders (εἴτε) als schon einmal mit dem irdischen Körper bekleidete, nicht nackt wie die Seelen der Todten angetroffen werden. Oder, wenn man εἴτε lese, solle das ungewöhnliche Wort ἐπεδύσασθαι dahin erklärt werden, daß wir ja als schon einmal mit einem Körper (bei unserer Geburt) bekleidete nicht nackt würden erfunden werden. — Anders gestaltet sich der Sinn bei den Erklärern, welche zwischen ἐπεδύσασθαι und ἐνδυσάμενοι eine schroffere Entgegensetzung annehmen zu müssen glauben. So bei Flatt und Delitzsch, welche zugleich in B. 3. eine Concession vom Apostel gemacht finden. Flatt: „Ob wir gleich, wenn wir auch nur damit bekleidet (nicht überkleidet) werden, am jüngsten Tage nicht ohne Leib werden erfunden werden (und somit in schlimmerer Lage als die Ueberkleideten sein würden). Delitzsch gibt als Grund dafür, daß wir im Fall der Bekleidung (nicht Ueberkleidung) nicht nackt erfunden werden, den an, daß auch die schon Entschlafenen zugleich mit den Lebenden, die mit dem himmlischen Leibe überangethan würden, Christo entgegengerückt würden. — Nach Schneckenburger sucht der Apostel den Lesern die Furcht vor einer nach dem Tode etwa eintreten könnenden Nacktheit dadurch zu benehmen, daß er ihnen verheißt: sie würden (nach der Lesart ἐνδυσάμενοι) auch als der jetzigen Hülle Entkleidete oder (ἐνδυσάμενοι) als in die vollkommene Hülle Bekleidete nicht bloß, sondern wieder mit einer anderen bekleidet sein. Den zuletzt erwähnten tautologischen Gedanken mehr vermeidend, faßten de Wette und Dehler „γυμνοί“ in einem besonders prägnanten Sinn, so daß B. 3. zu übersetzen sei: wenn nämlich auch (wirklich) bekleidet, wir nicht nackt (körperlos) werden erfunden werden, d. h. wie wir denn gewiß voraussetzen, daß jene himmlische Behausung auch ein Körper sein werde (de Wette). Endlich findet Meyer in B. 3. eine Bedingung und Rechtfertigung des B. 2. vom Apostel geäußerten Verlangens nach Ueberan kleidung ausgesprochen und übersetzt: „in der Voraussetzung

„nicht, daß wir auch angeseher nicht noch werden erfinden werden“,
 es ist mit uns nicht nur einem Witzler angethan, nicht scherzhaft,
 es ist der Dialektik merkwürdig angethan. Das ganze ist Wiener
 eine Entzweiung des Dialekts, nämlich ausdrücklich hervorgehoben sein,
 aus dem Dialekte hervorgegangen, als müßten wir bei der Parodie
 die bloße Dialektik ohne Verstand erfinden lassen, so daß die noch
 lebende, die ja ihre herrlichen Dialekte geübt werden zu
 lassen, ihre Dialektik zu machen, ganz Dialekt müßten. — —

Obwohl wir hier noch keine letzte Charakteristik der haupt-
 sächlichsten Dialektengruppe, nämlich der Stelle zunächst zu einer Kritik
 der Dialektik, welche einen ethisch-metaphorischen Sinn in den
 Dialekten hat. Das ist dem Dialekt, wurde hier entweder „*γινωσκω*“
 oder *ἐπιγινωσκω* und *γινωσκω* in ethisch-metaphorischer Bedeutung genommen.
 Das ist aus der letzten Dialektgruppe, daß eine solche Stellung der
 Dialektik in Dialekten zu einem Dialekt ist, nämlich unzulässig ist.
 Das ist *γινωσκω* im D. 2. nicht in ethischen Verstande genommen
 (D. 2. 16, 17. kann wegen der ist unzulässig in ethisch-metaphor-
 ischen Dialekt, so es nicht Dialekt heißt, nicht möglich sein),
 so kann es nicht in ethischen Dialekt sein, nur dann kann zulässig, wenn
 es nicht der Dialektik unzulässig zu die Dialekt gegeben wurde.
 Das ist nicht in Dialekt ist wenig der Dialekt, daß gerade das
 Dialektik Dialekt hat. D. 2. und D. 4. ist dem Dialektik und
 Dialektik eine Dialektik als eine Dialektik die Dialekt; findet sich nun
 können wir Dialektik die Dialekt *γινωσκω* ohne irgend welchen Zusatz,
 aus dem Dialekt Dialektik Dialektik Dialektik Dialektik, so kann Dialektik
 ohne die Dialektik Dialektik in einem anderen Sinne genommen
 werden als, nämlich dem Dialektik als Dialektik. Dialektik
 gibt dem Dialektik in der Dialektik Dialektik. Das unmittelbar
 Dialektik Dialektik Dialektik Dialektik hatte sein Object an „*εἰς αὐτὸν*“
 „*εἰς αὐτὸν*“; so der D. 4. folgenden Dialektik Dialektik und
 Dialektik kann man als Object ebenfalls nichts anderes hinzu-
 setzen als eine Dialektik, so daß eine überausgelegen werden soll.
 Das Dialektik man man in dem Dialektik Dialektik part. *ἐπιγινωσκω*
 wird Dialektik als Object Dialektik, was durch die Dialektik in
 Dialektik Dialektik in der Dialektik Dialektik? Nimmt man Dialektik beide

*) Das ist „*γινωσκω*“ und die Dialektik „*ἐπιγινωσκω*“ Dialektik, Dialektik,
 daß der Dialektik in der Dialektik Dialektik Dialektik, die Dialektik Dialektik,
 so der Dialektik Dialektik Dialektik Dialektik.

Wörter, *vernein* und *bedeuten* mit bestimmten Vorzeichen, so bestimmt man ein *Wundern*, welches um so weniger erreglich ist, als hier nicht nur keine wie ein solches verkennende eine Aufklärung noch eine Entgegensetzung mehrerer Gegensätze Sinn haben kann (Wörter Kr. S. 476), sondern eine *ausdrückliche* Andeutung der Verknüpfungswörter von einer nachweisbaren Grund angenommen werden muß. — Endlich müssen die zu dieser Richtung gehörenden Operationen, um die Verknüpfung zwischen V. 3. und V. 2. herzustellen, zu Gedankengedanken ihre Gestalt nehmen, die, wenn sie in dieser Weise erkannt wären, alle die scheinbare Gegensätze aufzuheben drohten. So gesteht Kierkegaard selbst an, daß er nicht nachweisen konnte, was denn durch den mit der angeführten Bedingungsbeziehung bedingt werden sollte, ohne daß er eine *Prädikatslogik* annahm. Durch diese letztere aber wird wie man sich leicht überzeugen kann, gerade das in den Text hineingelegt, was man eben darin finden will. Denn sehen wir noch einmal auf das zuletzt genannten *Interpretation* Erklärung zurück, so wird die *Schwachheit* nach Ueberwindung mit dem *Widerstand* - *Erfundenwerden* in der Weise in Beziehung gesetzt, daß erstlich der *Gedanke* eingeschoben wird, welcher Ereigniß aber für uns nur wünschenswerth ist unter der Voraussetzung, „*weil*“ oder noch willkürlicher in dem *Bedingenden* „*daß*“ war, obwohl *bestimmt*, nicht in einem anderen Sinne werden *nicht* *erfunden* werden“ die unterstrichenen Wörter, welche nichts anderes sind als die Lösung des geistlichen Knotens, einfach durch *Widerstand* *hervorgehoben* werden. Nach dieser *Andersartigkeit* wird es kaum noch nöthig sein nachzuweisen, wie der *Leist* *nicht* *erfunden* *Erwähl* seine Erklärung der Stelle nur durch *Schuldenscheidung* ähnlicher Mittel hat herstellen können, ja wie er seine *Vergewisserung* durch eine noch mehr ins *Erwählende* gehende *Klage* *überbieten* hat. Und hiermit wenden wir uns von dieser Richtung der *epistemischen* *Verhandlung* unserer Stelle mit dem *Wunsche* ab, daß von den kommenden *Erklärern* der dort geltend gemachten *Vernachlässigungswerte* kein *Wort* mehr *gedacht* werden möge, sondern die *Uebervengung* *fest* gehalten werde, die sich selbst einem *Anhänger* *verstellen* *angetragen* hat, daß sich „die *philologische* *Sammlung* und *Nachforschung* nur *schwer* zu einer solchen Erklärung entschließt.“ (Skander.)

Nachdem sich uns so durch *Auscheidung* einer ganzen Klasse von *Erklärungsversuchen* unseres *Vorles* der *Kreis* *verengt* hat, in welchem wir das *Wichtige* zu finden hoffen, so werden wir die *Wörter* der von uns in zweiter Reihe gestellten *Andeutungen* über den *Sinn* unserer

Stelle nicht in derselben Weise geben, wie wir es kurz zuvor gethan haben. Vielmehr wird sich jene von selbst vollziehen, wenn wir nunmehr zu der grammatischen und sachlichen Auslegung der Worte übergehen.

Wir fassen zunächst die besser bezeugte Lesart εἶπε καὶ ἑνδυσάμενοι ins Auge, überzeugt, daß wenn sich irgend ein passender Sinn mit ihr verbinden läßt, sie die richtige sein wird. Die erste Frage nun ist die: wird B. 3. mit B. 2. durch εἶπε oder durch εἶπε καὶ verbunden, d. h. ist der B. 3. enthaltene Satz ein explikativer oder ein concessiver? Im ersteren Falle würde das καὶ weniger eng an εἶπε, als vielmehr an ἑνδυσάμενοι anzuschließen sein; im zweiten wäre die eigentliche Verbindungspartikel εἰ καὶ, wobei γέ etwa zur Verstärkung noch dazwischen getreten wäre. Da sich nun aber für εἶπε καὶ die Bedeutung „obwohl“ weder in der klassischen Literatur noch im N. T. nachweisen läßt, wie Delitzsch ¹⁾ selbst eingesteht, der hier die concessive Bedeutung dieser Partikelgruppe festhält, so ist es gewiß gerathener, diese letztere außer Betracht zu lassen. Wir fragen daher nach der Bedeutung von εἶπε. Wird γέ mit anderen Conjunctionen verbunden, so leiten diese Partikeln Sätze ein, die „zur genaueren Bestimmung, Unterstützung oder Ergänzung des Vorhergehenden dienen.“ ²⁾ Was εἶπε speciell im Unterschied von εἶπερ anlangt, so ist Hermanns Canon berühmt geworden und von vielen Exegeten zu unserer Stelle citirt worden. Er lautet: εἶπερ quod nos wenn anders dicimus ita ab εἶπε quod nos dicimus wenn denn differt, quod εἶπερ usurpatur de re quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum jure an injuria sumatur, εἶπε autem de re quae jure sumpta creditur.“ Sehen wir, in wie weit diese Begriffsbestimmung von εἶπε im N. T. ihre Bestätigung findet, so haben wir hier zwei Stellen, Eph. 3, 2. und 4, 21. zu berücksichtigen. Und an beiden Orten ergibt sich, daß vom Apostel eine Annahme gemacht wird, die er als eine gewisse, mit Recht zu statuierende setzen konnte. Denn daß an der ersteren Stelle die Epheser wußten, dem Apostel sei das Amt zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden anvertraut worden, konnte gerade bei ihnen, unter denen derselbe am längsten sich aufgehalten und gewirkt hatte, keinem Zweifel unterliegen. Ebenso wenig konnte er 4, 21. wirklich in Frage stellen, ob sie von Christo gehört und in seiner

¹⁾ Bibl. Psychologie S. 376. Anmerk.

²⁾ Hartung Partikellehre. I, S. 387.

wahren Lehre unterrichtet worden seien. Es wird also hier das, was an sich factisch feststeht, nur in der Form der Bedingung ausgesprochen, um es den Lesern ins Gedächtniß zu rufen und desto eindringlicher einzuschärfen. So auch Kol. 1, 23., zu welcher Stelle man Luther vergleiche. Demgemäß dürfen wir auch an unserer Stelle erwarten, daß ein Gedanke oder Begriff des vorangehenden Verses durch ein suppletives Urtheil näher erklärt oder erläutert werden solle. Wir werden also *εἴτε* mit *si quidem*, „insofern,“ „nämlich,“ zu übersetzen haben. — Da ferner der Gebrauch des „*καί*“ bei Participien, um diese zu verdeutlichen, ein sehr gewöhnlicher ist (Krüger griech. Gr. S. 226.): so hindert uns nichts, hier *καί* zu *ἐνδυσάμενοι* zu ziehen. Bei dieser Stellung würde es die Bedeutung „auch,“ „selbst“ bekommen und eine Steigerung des Verbalbegriffes indiciren (Hartung Partikellehre I, 133. u. 134.) Als Hauptsatz von V. 3. würden wir nun anzusehen haben: *εἴτε οὐ γυμνοὶ ἐρεθισόμεθα*. Denn *ἐνδυσάμενοι* und *γυμνοὶ* per Asyndeton neben einander zu stellen und als gleichstehende Prädicate zu *ἐρεθισόμεθα* zu fassen, wie Meyer thut, der ein lebhafteres Hervortreten der Gegensätze durch das Asyndeton ausgedrückt findet, ist aus dem einfachen Grunde unmöglich, weil *ἐνδυσάμενοι* kein Adjectiv ist und deshalb nicht ebenso wie *γυμνοὶ* einen fest in sich abgeschlossenen, ein für allemal fertigen Begriff repräsentirt. Vielmehr ist das part. aor. nichts weniger als mit dem part. perf. pass. identisch, welches letztere freilich der Bedeutung eines adject. fast gleich geworden ist. Da nun in unserem Falle das part. aor. zu einem Verbum gesetzt ist, welches auf etwas Bevorstehendes hindeutet, so kann dasselbe nur die Bedeutung eines lateinischen futuri exacti haben (Winer S. 306.): *ἐνδυσάμενοι ἐρεθισόμεθα*, wir werden erfunden werden, nachdem wir angezogen haben werden. Aus dieser hier allein zulässigen Bedeutung des part. aor. erhellt deutlich, wie unangemessen es sein würde, dasselbe in einen asyndetisch vermittelten Gegensatz mit *γυμνοὶ* zu stellen, was allein dann zulässig wäre, wenn Paulus statt *ἐνδυσάμενοι* geschrieben hätte *ἐνδεδυμένοι*. Hiernach werden wir nun zu construiren haben: wenn denn (oder insofern) wir nicht nackt werden erfunden werden, auch (oder selbst) wenn wir das gethan haben werden, was das part. aor. ansagt. Auffallenderweise erkennt auch Meyer bei der Deutung der Lesart *ἐνδυσάμενοι* die so eben entwickelte Auflösung eines participii aoristi bei dem im futur. stehenden Hauptverbum dadurch an, daß auch er übersetzt: „da wir ja, auch wenn wir ausgekleidet sein werden, nicht nackt

werden erfunden werden.“ Warum wendet er den nämlichen grammatischen Grundsatz nicht auch auf die Lesart ἐνδυσάμενοι an? Verliert denn das betreffende Participium dadurch etwa die Bedeutung eines futuri exacti, wenn an Stelle der Präposition ἐκ die Präposition ἐν tritt? Aus dem so eben dargelegten Verhältniß des part. ἐνδυσάμενοι zu seinem Hauptverbum folgt dann auch ferner für die Bedeutung desselben, daß es nicht in dem absoluten Sinne („bekleidet“) genommen werden darf, sondern daß ein Object dazu zu ergänzen ist. Es fragt sich nur: welches? Daß es nichts anderes als eine Leiblichkeit sein könne, haben wir oben nachgewiesen, wie wir gegen die Ergänzung einer ethischen Qualität Protest einlegten. Es bliebe also die Wahl zwischen unserem irdischen Leibe und zwischen dem zukünftigen, himmlischen. An den ersteren zu denken liegt denn doch zu weit ab, da das part. aor. nur einem dem εὐρεθησόμεθα unmitteibar vorhergehenden und enger mit ihm in Beziehung stehenden Act andeuten kann.¹⁾ Es bleibt also als Object für ἐνδυσάμενοι nichts anderes übrig als das kurz vorhergehende τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ. — Daß ἐνδύσασθαι mit πενδύσασθαι an sich nicht identisch sei, ist ohne Weiteres klar. Es könnte sich nur fragen, ob nicht hier der in jeder Sprache sich oft genug findende Fall einträte, wo der reichere, bestimmtere Begriff durch den allgemeineren, einfacheren im Folgenden wieder aufgenommen würde, daß also dieser letztere nicht in einen express-markirten Gegensatz mit dem ersteren träte, sondern denselben lediglich ablöste. Eine Bequemlichkeit der Rede, von der, wo es sich nicht um protocollarische Genauigkeit handelt, überall Anwendung gemacht wird. In dem einen Falle nun wäre καὶ ἐνδυσάμενοι zu fassen: auch nachdem wir an- (nicht überan) gezogen haben, in dem anderen einfach: auch nachdem wir dasselbe (τὸ οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ) angezogen haben. Sollen wir zwischen diesen Möglichkeiten sofort wählen, so möchte die erstere, noch ohne den Gesamtsinn der Stelle mit zu Rathe zu ziehen, sich doch als eine etwas gesuchte Fassung herausstellen, und man würde irgend ein nachhelfendes Wörtchen (etwa μόνον) schwer vermissen. — Nach diesen grammatischen Präliminarien wäre also die Uebersetzung von V. 3.

¹⁾ Bei Billroth ist in seiner Uebersetzung des „ἐνδυσάμενοι“: „insofern wir schon einmal angezogen sind,“ das „schon einmal“ ebenso eingetragen, wie wir bei Asteri solche willkürlichen Suppletionen sahen, die Billroth mit Recht gerügt hat.

diese: (Wir tragen Verlangen unser vom Herrn stammendes Gehäufte überanzuziehen) „insofern wir nicht nackt werden erfunden werden, auch nachdem wir dasselbe angezogen haben werden.“

Indem wir dieß für die allein zulässige grammatisch-syntaktische Construction unseres Satzes halten, und uns freuen, dieß auch von Rückert anerkannt zu sehen: so fragt sich jetzt, ob mit diesen Worten auch ein dem nächsten Zusammenhange entsprechender Sinn zu verbinden sei, welche Frage der so eben genannte Exeget freilich mit Nein beantwortet, und deßhalb die Lesart *ἐκδυσάμενοι* vorgezogen hat. Indessen möchte es doch noch der Mühe werth sein, die betreffenden Worte näher darauf anzusehen, ob, auch wenn wir bei unserer alten Lesart bleiben, ihr Inhalt nur ein unangemessener sei. Und allerdings scheint auf den ersten Anblick damit nicht gerade etwas die Erkenntniß des Lesers Bereicherndes gesagt zu sein, daß Jemand, nachdem er eine Umkleidung empfangen hat, nicht mehr im Zustand der Nacktheit erfunden wird. Auch näher die speciell hier obwaltenden Verhältnisse ins Auge gefaßt, sollte man meinen, wenn der Apostel die Sehnsucht ausspricht, noch bei Leibes Leben über sein altes Zelt- haus das neue himmlische Wohnhaus anziehen zu dürfen, so könnte er bei seinen Lesern kaum die Vorstellung voraussetzen, daß nach dem Anziehen eines Gewandes über das andere, die auf diese Weise Bekleideten noch nackt würden erfunden werden, da eine doppelte Bekleidung dieß doch mehr als hinlänglich auszuschließen scheine. Und vorausgesetzt müßte Paulus doch diese Vorstellung haben, da er sich gedrungen fühlt, den das Vorige erklärenden Zusatz zu machen, in welchem er eben verneint, daß diejenigen, welche das *ὀκνητήριον ἐξ οὐρανοῦ* angezogen hätten, als nackte würden erfunden werden. Greifen wir selbst zu der oben von uns als sehr unwahrscheinlich abgewiesenen schärferen gegensätzlichen Fassung des *ἐκδυσάμενοι* zu dem vorangegangenen *ἐκδυόμεσθαι* zurück, was haben wir damit gewonnen? Höchstens doch das, daß die einfach mit der himmlischen Bekleidung Angezogenen (nicht Ueberangekleideten) nach dieser ihrer neuen Bekleidung freilich nur Ein Gewand, aber doch noch immer ein Kleid haben würden, welches die Vorstellung, daß sie dann noch nackt seien, schlechterdings nicht aufkommen lassen kann. Dabei nicht zu gedenken, daß wir bei diesem uns nichts nützenden Gewinn doch auch wieder etwas verloren hätten. Nämlich die Möglichkeit, den Zusammenhang von B. 3. mit B. 2. nachzuweisen, der nur allenfalls herzustellen

wäre bei einer concessiven Bedeutung von *εἴτε καί*, die wir aber als völlig unbelegbar oben unbedingt zurückweisen mußten. — Diese Erwägungen könnten uns bestimmen, für einen Augenblick einmal Rückert zu folgen und mit ihm *ἐκδυόμενοι* zu lesen. Das Gewicht der kritischen Auctoritäten ist von demselben für seine Lesart so gut ins Licht gestellt worden, daß man, wenn ein zufriedenstellender Sinn sich mit ihr verbinden ließe und an der Herstellung eines solchen bei der ersteren absolut zu verzweifeln wäre, sich ihr, schon ohne bedeutende kritische Gewissensbisse zu empfinden, hingeben könnte ¹⁾. Wie gibt denn nun aber Rückert den Sinn unseres dritten Verses an? „Denn auch nach der Ablegung des Körpers werden wir nicht unbekleidet erscheinen, die Gestorbenen also und Auferstehenden, und die der Ueberkleidung Theilhaftigen haben für die Zukunft gleiches Loos, nur die Letzteren den Vortheil, daß sie der schmerzlichen Ablegung des ersten Körpers überhoben bleiben, worin ein vernünftiger Grund liegt zu dem Wunsche, zu dieser Anzahl zu gehören.“ ²⁾ Als Grund, weshalb Paulus diesen V. 3. sich findenden Gedanken hinzufüge, gibt Rückert an, es sei eine Polemik gegen die Korinthischen Lügner der Auferstehung des Leibes hier ganz an ihrer Stelle gewesen. Diese nämlich hätten zwar nicht die Fortdauer des geistigen Lebens nach dem Tode in Zweifel gezogen, allein von einem neuen Leibe nichts mehr wissen wollen und *γυμνοί* sein wollen. Der Apostel benehme ihnen nun ihre Hoffnung auf nach dem Tode eintretende *γυμνότης* dadurch, daß er ihnen ausdrücklich sage, sie hätten diese nicht zu erwarten, vielmehr würden sie auch nach Ablegung ihres alten Leibes nicht ohne die Bekleidung eines neuen Körpers sein. —

Diese Erklärung scheint sich nun schon dadurch zu empfehlen, daß sie den Anstoß hinwegnimmt, über den wir nach der anderen Lesart nicht hinwegkommen konnten: wie nämlich auch nach vorangegangener Ankleidung noch der Zustand der Nacktheit für die angekleideten Subjecte gedacht werden konnte. Denn daß wir auch nach Statt gefundener Auskleidung nicht nackt sein werden, scheint schon eher etwas auszusagen, was der Rede werth wäre, da ja eine anderweitige Be-

¹⁾ Auch Tischendorf lieft in seiner siebenten Ausgabe *ἐκδυόμενοι*.

²⁾ Aehnlich Meander, der ebenfalls die Lesart *ἐκδυόμενοι* vorzieht: „Wir gehen in gläubiger Zuversicht einem höheren Dasein entgegen, wenn wir doch auf keinen Fall mit dem Ausziehen dieses irdischen Leibes ein höheres Organ entbehren werden, und es ist nur diese Nothwendigkeit, den irdischen Leib aus-zuziehen, wogegen die Natur sich sträubt.“

kleidung der durch die Auskleidung erfolgten Nacktheit ein Ende machen würde, um so mehr als uns eine solche Bekleidung zu B. 1. verheißen war.

Alein bevor wir uns in Besitz dieser an sich annehmbaren Wahrheit setzen, möchte es doch gerathen sein, uns genauer davon zu überzeugen, ob auch der Kaufpreis, den wir dafür zu zahlen haben, ein zu großer wäre. Vor Allem fragt es sich, ob der Gedankenproceß, durch den wir von B. 2. zu dem so eben als Sinn des dritten Verses von uns dargelegten Inhalte hingelangen, ein einfach und ungekünstelt sich an die Worte anschließender ist. Wir dürfen nicht müde werden, uns jenen nochmals zu vergegenwärtigen. Also B. 2.: Seufzen mit Sehnsucht verbunden den himmlischen Leib überanzuziehen. B. 3. Der Grund für diesen Wunsch ohne vorangegangenes Sterben überkleidet zu werden, liegt darin, daß wir auch nach vorhergegangenen Sterben nicht nackt, sondern bekleidet sein werden. Paulus würde also sagen wollen: weil wir im künftigen Leben nicht, wie Einige von euch noch immer wähnen, nackt sein, sondern unter allen Umständen, sowohl als Verwandelte als auch als Auferweckte mit der Bekleidung durch einen neuen Leib versehen sein werden, so ist der von mir ausgesprochene Wunsch, diesen letzteren ohne schmerzliche Ablegung des alten Körpers überziehen zu dürfen, ein wohl begründeter.

Hierbei drängt sich uns nun das gewiß nicht ungegründete Bedenken auf, ob denn die Worte unseres Textes uns wirklich so viel Material an die Hand geben, um diesen etwas vertrackten logischen Syllogismus herauszuspinnen. Die Worte selbst lassen höchstens die Schlußfolge zu: Wir sehnen uns nach Ueberkleidung, weil wir ja auch selbst nach Ablegung unseres alten Körpers mit einem Kleide werden angethan sein. Und hiernach wäre also der Grund für die Sehnsucht nach der Ueberkleidung in einer specifischen Form, die feststehende Gewißheit, daß wir in der Zukunft schlechterdings eine Bekleidung haben werden. Dieser Grund reicht aber, wie Jeder zugeben wird, für jenen Wunsch nicht aus. Deshalb wird gerade das, was den Grund erst zum Grunde macht, ganz willkürlich hineingetragen, nämlich: der Vortheil, daß die Ueberangekleideten der schmerzlichen Ablegung des ersten Körpers überhoben bleiben, welches letztere, beiläufig gesagt, auch nichts als eine Hypothese ist¹⁾. Ferner darf bei der Rückert'schen Erklärung (und wir können wohl sagen bei der

¹⁾ Wenigstens dachten sich z. B. Luther, Calov Morus die Verwandlung als

Annahme der Lesart *ἐκδυσάμενοι* überhaupt, da Rückert nach unserer Ansicht die einzig zulässige Deutung derselben gegeben hat) nicht unbemerkt bleiben, daß V. 3. eine vom Vorangehenden zu isolirte, beiläufige und parenthetische Stellung bekommt (eine Bemerkung, die auch dem erwähnten Exegeten nicht entgangen ist), wozu die Partikel *εἰς* kaum eine Berechtigung geben möchte, die weniger selbstständig objectiv begründet, als vielmehr in leiserer Weise ein Argument hinzufügt, welches die Angemessenheit des zuvor ausgesprochenen Gedankens dem Bewußtsein des Lesenden vermittelt. (Auch die Lesart *εἶπε* würde in der oben nach Hermann angegebenen Bedeutung der von Rückert aufgestellten Erklärung des dritten Verses eher ungünstig als günstig sein, und mit „obschon“ läßt sich *εἶπε* in der attischen Prosa und im N. T. nicht übersetzen ¹⁾, wenngleich bei Homer die Partikel in diesem Sinne gebraucht wird.) Endlich ist es denn doch auch noch zweifelhaft, ob diejenigen Mitglieder der korinthischen Gemeinde, welche Anstoß nahmen an der christlichen Lehre von der Auferstehung des Leibes, und von denen Rückert annimmt, sie seien durch den Platonismus hiezu gebracht worden, gerade mit solcher Fähigkeit auf eine nach dem Tode Statt findende absolute *γυνώτης* gedrungen haben sollten, wie dieser Ausleger es für wahrscheinlich hält. Wenigstens fehlt es im platonischen Systeme keineswegs an Andeutungen, die für die Seele nach dem Tode eine neue Bekleidung in Aussicht zu stellen scheinen. Vgl. Susenhiß, die genetische Entwicklung der platon. Philos. I, S. 438—442.

Erwägen wir Alles dieses, so glauben wir keine Fehlbitte zu thun, wenn wir unsere Leser auffordern, die Lesart *ἐκδυσάμενοι* verlassend, uns nochmals zu der von uns zuerst in Betracht gezogenen *ἐκδυσάμενοι* zu begleiten, um auch bei Festhaltung der für uns unzweifelhaften grammatischen Construction des dritten Verses, einen sowohl dem Zusammenhange als auch der sonstigen paulinischen Lehre entsprechenden Sinn darin zu suchen.

Uns war also die Aufgabe gestellt, die Angemessenheit des Gedankens nachzuweisen, daß wir auch nach erfolgter Bekleidung mit dem himmlischen Leibe nicht nackt würden erfunden werden, und daß, wie dieser Gedanke als eine Erläuterung des V. 2. vom Apostel aus-

eine noch gewaltzamere und schmerzlichere als der Tod. Vergl. Osiander zu 1 Kor. 15, 51. S. 781.

¹⁾ wie Kling gethan hat Studien und Kritiken 1839, S. 511.

gesprochenen Wunsches, diesen Leib überanzuziehen, anzusehen sei. Ziehen wir zu diesem Zwecke näher in Betracht, was *γυμνός* bedeuten könne, so wird man uns der abstracten Möglichkeit nach zugeben, daß entweder die Entblößung von dem himmlischen Leibe, oder von jedweden Leibe überhaupt oder die von unserem irdischen Körper darunter verstanden werden dürfe. Denn daß von keiner anderen Nacktheit als der von irgend welcher Leiblichkeit die Rede sein könne, glauben wir oben bereits erwiesen zu haben. Aus diesen Möglichkeiten werden wir zuvörderst die zuerst aufgestellte ohne Weiteres auszuschließen haben, da an eine Entblößung von dem himmlischen Leibe nach vorangegangener Anziehung desselben ohne Widersinn nicht gedacht werden kann. Etwas mehr Wahrscheinlichkeit dürfte der Gedanke für sich zu haben scheinen, den die zweite Möglichkeit an die Hand gibt, daß auch nach Anziehung des *οικητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ* keine absolute Körperlosigkeit eintreten werde. Denn da das für unser zukünftiges Leben Anzuziehende im Vorausgehenden nicht geradezu als „Leib“ bezeichnet worden war, auch 1 Kor. 15, 54. dasselbe nur durch die Abstracta *ἀσφαγσία* und *ἀθανασία* gekennzeichnet ist: so könnte man meinen, es sei nicht ohne Grund vom Apostel betont worden, daß das Anziehen des *οικητήριον ἐξ οὐρανοῦ* uns wirklich in den Besitz eines Leibes setze und uns so vor völliger Nacktheit bewahre. Allein hiergegen ist doch zu sagen, daß freilich dasjenige, womit wir in Zukunft bekleidet werden sollen, nur unter den Bildern des Hauses und Kleides uns vom Apostel gezeigt worden ist, daß aber ebenso unser irdischer Körper B. 1. eine *οικία τοῦ σκήνους* genannt wurde, und daß wir bei den damit in Parallele gestellten Ausdrücken *οικοδομῇ ἐκ τοῦ θεοῦ* und *οικητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ* auch nur an eine jener entsprechende Leiblichkeit (nicht bloß eine die Seele in loserer Weise umhüllende Herrlichkeit) zu denken genöthigt werden. Demnach würde es immer schwer zu begreifen sein, warum Paulus es ausdrücklich zu bemerken für nöthig befunden haben sollte, daß wir auch nach Anziehung der himmlischen Wohnung eine wirklich einem Leibe entsprechende Bekleidung haben würden, die uns vor absoluter Nacktheit schütze.

Somit bleibt für uns nur die dritte Möglichkeit übrig: *γυμνός* zu fassen als entblößt von unserem dermaligen Körper. Der Sinn des Apostels würde hiernach folgender sein. B. 2. wo er die Sehnsucht nach Ueberkleidung mit dem *οικητήριον ἐξ οὐρανοῦ* aussprach, hatte er den ungewöhnlichen Ausdruck gebraucht *ἐπενδύσασθαι*. Dieses Wort, welches sich weder bei Paulus noch überhaupt im N. T. findet,

war beweiß der Erklärung bedürftig. Diese Erläuterung wird B. 3. gegeben: Ueberanziehen verlangen wir, insofern wir auch nach dem Anziehen des himmlischen Gehäuses nicht nackt, d. h. von unserem uns jetzt noch angehörigen Körper entblößt sein werden. Damit war der Begriff des *ἐπενδύσασθαι* erklärt, denn man erfuhr jetzt, was es mit dem charakteristischen *ἐπὶ* auf sich habe. Dieses *ἐπὶ* wies auf ein schon vorhandenes Kleid hin, über welches ein anderes angelegt werden sollte. Indem Paulus nun sagt, daß auch nach dem Anziehen des neuen Kleides das alte noch irgendwie vorhanden sei, rechtfertigt er den Ausdruck überanziehen und macht zugleich darauf aufmerksam, daß der specifische Modus dieses Anziehens nicht übersehen werde. Denn aus dem Nichtnacktfsein vom alten Kleide nach vorangegangener Bekleidung mit dem neuen Leibe folgt, daß der Ausdruck überanziehen ein angemessener gewesen sei.

Indem wir diese Erklärung zu der unsrigen machen, so wissen wir wohl, daß sie gegen mehrfache Bedenken zu vertheidigen sein wird, wobei wir Gelegenheit zu finden hoffen, sie in ein helleres Licht zu stellen, dessen sie sehr bedürftig zu sein scheint. Damit wir gleich einen Haupteinwand aufführen, so wird es vielleicht Manchem auffallend vorkommen, daß Paulus den Ausdruck *ἐπενδύσασθαι* dadurch dem Bewußtsein seiner Leser näher zu bringen sucht, daß er von den auf diese Art Bekleideten sagt, sie würden auch nach vorangegangener Bekleidung mit dem neuen Leibe ihren alten noch besitzen, da man einen Zweifel hiergegen zu hegen kaum veranlaßt sein durfte. Denn heißt *ἐπενδύσασθαι τὸ οὐκ ἐκ τῆς γῆς ἐξ οὐρανοῦ* bei Leibesleben das himmlische Gehäuse über den alten Leib anziehen, so war *ἐπενδύσασθαι* wohl schwerlich in charakteristischer Weise dadurch erklärt, daß der Leib, über welches das neue Gewand übergezogen wurde, auch nach dieser Ankleidung nicht entschwunden, sondern für die Seele des Menschen noch vorhanden sei.

Hier nun aber sind wir an dem Punkte angelangt, wo wir an der Voraussetzung, unter welcher man in neuerer Zeit allgemein die Lösung der unsere Stelle drückenden Schwierigkeiten versucht hat, irre zu werden anfangen. Nämlich alle Exegeten, die überhaupt eine genauere Unterscheidung von *ἐπενδύσασθαι* und *ἐνδύσασθαι* statuiren und namentlich in der praep. *ἐπὶ* die zeitliche Aufeinanderfolge ausgedrückt finden, sind der festen Ueberzeugung, *ἐπενδύσασθαι* heiße „Neubelebtwerden mit Negation des vorgängigen Sterbens.“ Diese Bedeutung scheint nach der Meinung der meisten Interpreten

sich so von selbst als die richtige aufzudrängen, daß man eines genaueren Nachweises derselben meist überhoben zu sein glaubte. Fast überall jedoch wurden wir auf 1 Kor. 15, 52—54. hingewiesen, aus welcher Stelle der für *ἐπεὶ δὲ* angegebene Sinn unmittelbar resultiren müsse. Ueberzeugt daß wir, wenn irgend wo, dort über die Bedeutung des in Rede stehenden Zeitwortes Belehrung finden werden, schicken wir uns an, die so eben citirte Stelle in ihrem Zusammenhange mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, indem wir zugleich hoffen, daß von ihr aus auch im Allgemeinen ein helleres Licht auf die unsrige fallen, und uns Gelegenheit gegeben werde, zwei Hauptstellen der paulinischen Eschatologie mit einander in Beziehung zu setzen.

Da nun die genannte Stelle des ersten Korintherbriefes für die gewöhnlich dem Worte *ἐπεὶ δὲ* beigelegte Bedeutung sprechen soll, so möchte es angemessen sein, uns bei der Erklärung jener von einem Exegeten Anleitung geben zu lassen, der ebenfalls auf dieselbe hingewiesen und in ihr einen Beleg für die gewöhnliche Auffassung von *ἐπεὶ δὲ* gefunden hat. Wir wenden uns zu diesem Zwecke an Meyer und lassen uns von ihm 1 Kor. 15, 51. ff. erklären.

Nach Meyer beginnt der Apostel B. 51. damit, darüber Aufschluß zu geben, was mit denen geschehen werde, welche bei der Parusie noch leben würden. Er stellt also in diesem Verse die Behauptung auf: wir werden zwar nicht Alle sterben, aber Alle verwandelt werden. Hiermit sei gesagt: wir Alle, die wir die Parusie noch erleben, werden nicht durch den Proceß des Todes hindurch gehen, sondern verwandelt werden, und zwar (B. 52.) mit Blikesschnelle. Denn bei der letzten Posaune werden die Todten auferstehen und wir (die wir ja dann noch leben) werden verwandelt werden. Denn, so fährt der Apostel B. 53., um die absolute Nothwendigkeit des „*ἀλλὰ γὰρ*“ zu bestätigen, fort: Dieß Vergängliche (wobei Paulus auf seinen Leib blickt) muß anziehen Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche Unsterblichkeit. B. 54.: Wenn die so eben beschriebene Verwandlung geschehen ist, so wird die Herrschaft des Todes zu nichts gemacht werden und keiner wird mehr sterben.

Wäre der Sinn dieser Stelle ein solcher, wie ihn Meyer angegeben hat, so könnte auch nicht daran gezweifelt werden, daß Paulus *ἐπεὶ δὲ* im zweiten Korintherbriefe so gebraucht hätte wie im ersten *ἀλλὰ γὰρ* nach Meyer'scher Auffassung. Allein wir müssen gegen den ganzen Gang, den dieser Exeget zur Erklärung der so eben

in Betracht gezogenen Stelle eingeschlagen hat, entschieden Protest einlegen. Und zwar ist es sofort nöthig Meyer's Fassung von B. 51., aus der mehr oder weniger die übrigen Irrthümer hervorgegangen sind, in Anspruch zu nehmen. Diese Fassung wird von ihm so genommen, daß er den Worten offenbar Gewalt anthut. Denn wenn derselbe die Worte: πάντες μὲν οὐ κοιμησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγσόμεθα so übersetzt: „wir werden zwar nicht Alle sterben, aber Alle verwandelt werden,“ so läßt er offenbar den Begriff des Sterbens durch μὲν eingeschränkt werden und ebenso den des Verwandeltwerdens durch δὲ mit ersterem in Gegensatz treten. Dann müßten aber offenbar die Worte lauten: πάντες οὐ μὲν κοιμησόμεθα, ἀλλαγσόμεθα δὲ πάντες. Meyer nimmt also ohne Zweifel eine Trajection der Partikeln μὲν und δὲ vor, und thut hier keineswegs das, dessen er sich rühmt, nämlich streng nach dem Wortsinne zu erklären. So wie die Worte einmal dastehen, gehört μὲν zu dem ersten und δὲ zu dem zweiten πάντες. Beide werden dadurch rücksichtlich des von ihnen Prädicirten in Gegensatz gestellt und wir glauben ohne „einen philologischen Nothgriff“ zu thun, die Worte nach der wirklichen Wortstellung so übersetzen zu müssen: „Wir Alle zwar werden nicht sterben, wir Alle aber werden verwandelt werden.“ Drücken wir diesen negativ gefaßten Gedanken positiv aus, so kann der Sinn nur sein: Einige von uns werden sterben, eine Verwandlung aber wird mit Allen (sowohl Gestorbenen als noch Lebenden) vorgehen. Denn das Sterbensollen wird ja nicht von dem in κοιμησόμεθα liegenden ἡμεῖς, sondern von den πάντες μὲν negirt, denen gegenüber πάντες δὲ stehen, von denen affirmativ ausgesagt wird, daß sie werden verwandelt werden. Kurz das Sterbensollen wird auf der einen Seite von unserer Gesamtheit zwar negirt, dagegen das Verwandeltwerden unserer Gesamtheit positiv zugesprochen. Ob durch die Fassung etwas mehr oder minder Mysteriöses (welches letztere Meyer ohne Grund fürchtet) in den betreffenden Vers hineinkommt, ist, wo es sich um grammatische Constructionen handelt, ganz gleichgültig. In B. 2. legt nun der Apostel dar, wie das allen Gläubigen ohne Unterschied zugeschriebene ἀλλαγσασθαι sich vollziehen werde. Nämlich auf eine doppelte Weise, entsprechend den beiden Klassen, die durch die Worte πάντες μὲν οὐ κοιμησόμεθα gemacht sind. Da von unserer Gesamtheit auch das Nichtsterbensollen negirt ist, so ist ebendamt aus dieser Gesamtheit ein Theil herausgenommen, der dem Proceß des Sterbens unterliegen würde. Diese letzteren nun

(οἱ νεκροί) werden in der Art verwandelt werden, daß sie als Unvergängliche (ἀφθαρτοί) werden auferweckt werden. Eben darin, daß von ihnen hier nicht schlechtweg gesagt ist ἐγερθήσονται, sondern ἀφθαρτοὶ ἐγερθήσονται liegt ja, daß mit ihnen eine Verwandlung aus der φθορά (vgl. B. 42) in die ἀφθαρσία vorgegangen ist, und daß somit dieser letzterwähnte Proceß mit vollem Rechte unter den allgemeinen Begriff des ἀλλάττεσθαι mitbegriffen werden konnte. Was nun den anderen Theil anlangt, der am Tage der Parusie noch nicht entschlafen ist, so wird von diesem gesagt, er werde verwandelt werden, ohne daß der nähere Modus dieser ἀλλαγὴ näher beschrieben wird. Auch deutet der Apostel durch die erste Person plur. (καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα) an, daß er für seine Person hoffe zu dieser letzteren Klasse zu gehören. Daß Paulus für den Proceß, dem diese specielle Klasse von zu Verwandelnden unterworfen werden soll, kein neues besonderes Wort gebraucht, sondern das, zuvor den beiden Arten zugeschriebene, ἀλλάττεσθαι, liegt wohl in dem Mangel an einem bezeichnenderen Verbum in der griechischen Sprache, und ist wenigstens weit erträglicher als jene willkürliche Versetzung der Worte von B. 51.

B. 53. begründet die so eben beschriebene doppelte ἀλλαγὴ (nicht bloß wie Meyer meint, die specielle der noch am Leben gebliebenen Gläubigen) dadurch, daß der Apostel die absolute Nothwendigkeit ausspricht, daß das, was vergänglich und sterblich an uns ist, Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit anziehe, weil ja nach B. 50. Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben kann. Hier genau abgrenzen zu wollen und bei φθαρτὸν τοῦτο ἐνδ. ἀφθαρσ. an οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἀφθαρτοί, dagegen bei τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδ. ἀθαν. an ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα zu denken, scheint uns zu pedantisch und außerdem durch das zweimal stehende deictische τοῦτο vermehrt zu sein, wobei Paulus nur auf seinen eigenen selbstigen Leib hingeblickt haben soll. Vielmehr geht der B. 53. amplificirte Ausdruck auf das beiden Arten der Verwandlung gemeinsame Wesen. Denn sowohl das gesäete σῶμα ψυχικόν (B. 44.) der schon Gestorbenen als auch der Leib der die Parusie noch Erlebenden waren ein φθαρτὸν und θνητὸν zugleich, und mußten als solche in irgend einer Weise die ἀθανασία und ἀφθαρσία anziehen, um eben das Reich Gottes ererben zu können. Daß aber B. 53. und in der ersten Hälfte von B. 54. nicht bloß von dem Ankleideact der im specifischen Sinne Verwandelten die Rede gewesen sei, wird durch das Folgende ausreichend bestätigt. Denn seinen vollen Sinn bekommt doch gewiß das Wort:

κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος nicht nach Meyer's Erklärung: „der Tod ist völlig abrogirt worden“, d. h. dann wenn unsere Verwandlung bei Leibesleben geschehen ist, wird Keiner mehr sterben. Sondern gewißlich nur dann, wenn vor Allen diejenigen, welche eine Beute des Todes geworden waren, durch Ueberkleidung ihres verweslichen und sterblichen Theiles mit der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit, zum endlichen Siege über ihren Feind, dem sie erlegen zu sein schienen, hindurchgeführt sein werden. Auch wußte man wahrlich nicht, warum B. 55. der Apostel im unmittelbaren Hinblick auf die Ueberkleidung des Sterblichen mit der Unsterblichkeit, in triumphirenden Siegesjubil den Hades fragen sollte, wo denn sein Sieg sei, wenn von B. 51. bis zu jenem Verse nur von Personen die Rede war, die niemals als ihm Unterworfene in seiner Gefangenschaft gewesen waren.

Aus dieser von uns angestellten exegetischen Erläuterung von 1 Kor. 15, 51—57 können wir denn nun den gewiß nicht unbegründeten Schluß ziehen, daß wenn das ἐπενδύσασθαι von 2 Kor. 5, 2. durch das ἐνδύσασθαι von 1 Kor. 15, 53. u. 54. erläutert werden soll, diese letzte Stelle uns keineswegs die Nothwendigkeit auferlegt, bei jenen an ein Anziehen der himmlischen Bekleidung mit Ausschluß vorangegangenen Sterbens zu denken, mit anderen Worten es mit der ἀλλαγὴ im engeren Sinne zu identificiren. Vielmehr wird nach paulinischer Lehre jeder Gläubige den himmlischen Leib überanziehen müssen, indem derselbe ihm entweder über den noch nicht dem Todesprocesse anheimgefallenen Körper durch specifisches Verwandeltwerden, oder über den durch den Tod aufgelösten, wie ein Samenkorn gesäeten und zu der ihm bestimmten δόξα herangekeimten Leib durch eine Verwandlung, die sich näher als ein ἐγερθεῖν darstellt, angezogen wird. Also das φθαρόν und θνητόν zieht an (ἐνδύεται) die ἀφθαρσία und ἀθανασία; der Gläubige selbst als Ich zieht diese letztere natürlich über an (ἐπενδύεται), weil das Subject in jedem der beiden Fälle irgend welches Gewand schon an hat. Welche von beiden Arten des Ueberanziehens an unserer Stelle das ἐπενδύσασθαι andeute, ist also nicht durch einfaches Citiren von 1 Kor. 15, 53. ff. an die Hand gegeben, da dort beide Modi desselben befaßt sind, sondern muß sich aus dem Zusammenhange ermitteln lassen.

Sehen wir zu diesem Zwecke nochmal auf 2 Kor. 5, 1. zurück, so war dort doch die Voraussetzung gemacht, daß unser altes Zelt haus aufgelöst werde und uns zugesagt, daß wir für diesen Fall eine himmlische Bekleidung hätten. Wodurch will man es beweisen, daß der

Apostel von B. 2. an diese Voraussetzung wieder fallen lasse und uns kein Wort davon sage, in welches Verhältniß wir denn nach eingetretenen Tode zu diesem ewigen im Himmel befindlichen Gehäuse treten sollen? Man sagt durch καὶ γὰρ werde eine Steigerung angedeutet, mit welcher der Apostel zu etwas ganz Neuem übergehe. Allein diese Bedeutung der Partikeln ist hier weniger dem paulinischen Sprachgebrauch entnommen (man vergleiche z. B. 1 Theff. 3, 4.; 1 Kor. 12, 13. und 14. ff.) als vielmehr nur in Folge von schon widerlegten und noch zu widerlegenden Voraussetzungen fingirt worden. Wie die durch καὶ γὰρ hergestellte Verbindung des ersten und zweiten Verses aufzufassen sei, haben wir oben zu B. 2. dargelegt. Bei dieser Fassung hindert uns nichts, in B. 2. das Verlangen des Apostel als darnach gehend aufzufassen, das B. 1. näher charakterisirte himmlische Haus nach Auflösung des alten Zeltes überanzuziehen. — Ferner würde es uns aus einem andern Grunde wenig Wahrscheinlichkeit haben, wenn der Apostel an unserer Stelle eine Sehnsucht nach Ueberkleidetwerden ohne vorangegangenen Tod sollte ausgesprochen haben. Denn ein paar Verse vorher redet Paulus in einem Gedankenzusammenhange, der bis zu unserer Stelle hin noch durch nichts Heterogenes unterbrochen ist, sondern sich in den von uns betrachteten Versen unmittelbar fortsetzt, von einer zukünftigen Auferweckung, die auch ihm mit den angedeuteten Gläubigen werde zu Theil werden (4, 14). Indessen können wir uns auf diese Stelle nicht so ohne Weiteres berufen; da Meyer nach dem Vorgange von Calixt und Rückert beweisen zu können glaubt, daß hier nicht von der wirklichen Auferweckung der Todten, sondern nur von einer geistigen die Rede sei. Hierauf nämlich müsse eine Vergleichung von 2 Kor. 1, 9—11. und in den Worten „καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν αὐτῷ“ (4, 14.) das kritisch gesicherte „σὺν“ (nicht διὰ) führen. Was nun zuvörderst die angezogene Stelle 2 Kor. 1, 9—11. anlangt, so spricht der Apostel B. 8. von einer in Asien ihm zugestoßenen Bedrängniß, welche in so überwältigender Weise ihn beschwert habe, daß er schon am Leben verzagt habe. „Aber (so fährt Paulus fort) wir haben in uns selbst den Spruch des Todes empfangen, damit wir nicht auf uns selbst unser Vertrauen setzten, sondern auf Gott, der die Todten auferweckt, welcher uns aus einem so großen Tode errettet hat und errettet und auf den wir unsere Hoffnung gesetzt haben, daß er uns auch erretten wird.“ Da nun nach Meyer's eigenem Zugeständnisse der τηλικούτος θάνατος „die

auch in Zukunft noch zu besorgende Gefahr vor den asiatischen Feinden ist," von der errettet zu werden der Apostel hofft: so vermögen wir nicht zu begreifen, wie diese Stelle ein Beweis dafür sein solle, daß Paulus 4, 14. nicht von einer wirklichen Auferweckung reden konnte. Denn die Hoffnung, aus einer in einem bestimmten Landesgebiete entstandenen todesgefährlichen Verfolgung und deren etwaigen Nachwirkungen von Gott errettet zu werden, und die Ueberzeugung überhaupt nicht sterben zu brauchen, liegen denn doch sicher noch weit auseinander. Mehr Gewicht scheint die Bemerkung Meyer's zu haben, der Apostel gebrauche den Ausdruck „mit Christo auferweckt werden" niemals wo er von der wirklichen Auferweckung rede, sondern nur da, wo er eine ideale Gemeinschaft an der Auferweckung Jesu im Sinne habe; die wirklich Todten würden entweder *ὁὐκ ἔστιν* oder *ἐν Χρ.* auferweckt. Nun ist die letztere Beobachtung Meyer's allerdings richtig; auch ist zuzugeben, daß Eph. 2, 6., Kol. 2, 12.; 31, wo sich *συνερίσκειν ἐν τῷ Χρ.* oder *τῷ Χρ.* findet, diejenige Mit-erweckung der Gläubigen mit Christo als ihrem Haupte gemeint ist, wo sie als von dem Tode der Sünde Auferstandene durch den Glauben in eine ideale Gemeinschaft mit jenem getreten sind. Allein da diese letztere Bedeutung nach Meyer in unserer Stelle nicht anzunehmen ist, da *ἐρίσκειν σὺν Χρ.* nach demselben auch „die Ueberwindung der beständigen Todesgefahr" bezeichnen soll, „welche eine Auferstehung mit Jesu ist, insofern durch dieselbe eine Schicksalsgemeinschaft mit dem erstehenden Christus entsteht": so könnte der Grund, eine so isolirt dastehende Fassung des betreffenden Ausdrucks anzunehmen, doch nur darin liegen, daß die eigentliche Bedeutung desselben in sich etwas Ungehöriges enthielte oder durch den Zusammenhang entschieden ausgeschlossen sei. Letzteres sucht Meyer dadurch zu erweisen, daß B. 15. die Dankagung für Rettung wie 1, 11. hervorgehoben werde. Allein auch die Erklärung Meyer's zu dieser Stelle vorausgesetzt, die darauf hinauskommt, daß der Apostel das Sämmtliche was ihm begegnet sei (also auch das Auferwecktwerden mit Christo) der Korinther wegen geschehen läßt, damit der an Paulus geschehene Gnadenerweis Gottes, nachdem er vermehrt worden ist durch die Mehreren (denen er durch Theilnahme zu Gute gekommen ist), die Dankagung zur Ehre Gottes überschwänglich mache: warum konnte unter den Gegenständen, für welche die Korinther zur Dankagung verpflichtet waren, nicht ebenso gut die zugesicherte künftige wirkliche Auferweckung als die künftige Ueberwindung aus Todes-

gefahren, aufgeführt werden? Ebenso wenig streitet B. 16. mit der eigentlichen Auffassung von *ἐγείρειν*. Denn auch hier ist es die Aussicht auf die ihm und den Gläubigen gewisse Auferweckung, welche den Apostel nicht verzagen läßt, sondern ihn bei fortwährender Aufreihung des äußeren Menschen einer Tag für Tag fortschreitenden Erneuerung des inneren Menschen entgegenführt. Wie nun so der Zusammenhang einer eigentlichen Auffassung des *ἐγείρειν σὺν Χρ.* durchaus nicht entgegen ist, so hat der Ausdruck in sich selbst durchaus nichts widersprechendes und fremdartiges. Auf eine Gleichzeitigkeit unserer Auferweckung mit derjenigen Jesu darf natürlich das „σὺν“ nicht bezogen werden. Auch genügt die Fassung nicht ganz, daß, ebenso wie Jesus sei auferweckt worden, auch wir der Auferweckung werden theilhaftig werden. Sondern die Gläubigen, durch die Taufe mit Christo begraben in den Tod, sind mit der Ähnlichkeit seines Todes zusammengewachsen und werden es auch mit der seiner Auferstehung sein (Röm. 6, 4. u. 5.). Was hier zunächst nur im höher ethischen Verstande gesagt ist, das wird seinen Abschluß und seine Vollendung finden, wo die Gläubigen dem Erstgeborenen von den Todten durch die wirkliche Auferstehung zur Herrlichkeit nachgefolgt sein werden (Phil. 3, 11.), und wir sehen wahrlich nicht, was der Ausdruck Anstößiges haben sollte: Gott, der Christum auferweckt hat, wird auch uns mit ihm auferwecken. Muß man nun zugeben, daß die eigentliche Auffassung dieser Worte durch die sonstige paulinische Lehre sehr leicht gemacht ist, die uneigentliche Meyer's, wo *ἐγείρειν* = *ῥύσθαι* gesetzt wird, dem Vorwurfe der schwülstigen Redeweise (vergl. Osiander zu dieser Stelle) sich nicht entziehen könne: so wird die zuletzt in Betracht gezogene Stelle ein Argument dafür abgeben, daß, da der Apostel 4, 14. die Gewißheit ausspricht, von Gott mit Jesu auferweckt zu werden, er 5, 2. schwerlich den Wunsch habe aussprechen können, ohne vorangegangenen Tod verwandelt zu werden.

Noch unwahrscheinlicher wird uns die gewöhnliche Auffassung des *ἐκινδύνισσασθαι*, wenn wir 2 Kor. 5, 5. in Betracht ziehen. Hier wird nämlich gesagt: „der uns eben hierzu fertig gemacht hat, ist Gott, der uns auch das Angelt des Geistes gegeben hat.“ Das „*ἀντὶ τοῦτο*“ kann, wie Meyer richtig bemerkt, sich nur auf das vorangegangene *ἐκινδύνισσασθαι* (B. 4.) beziehen. Es wäre also gesagt, daß Gott uns einmal durch die uns mitgetheilte erlösende und heiligende Kraft objektiv dazu zubereitet habe überangekleidet zu werden, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde, andererseits

uns dieser objectiven Zurüstung entsprechend, das innere Zeugniß über letztere in dem Angelt des heil. Geistes gegeben, welches uns des Zukünftigen schon in der Gegenwart gewiß macht. Ist dieß der Sinn der Worte, welche Bedeutung wird man, von hier aus die Sache angesehen, dem *ἐπενδύσασθαι* B. 4. beilegen müssen? Ist es denkbar, daß der Apostel die Meinung gehabt habe: Gott habe ihn gerade dazu zubereitet, bei der Parusie noch lebend überkleidet zu werden und ihm auch das Angelt des Geistes gegeben, der ihn gerade dieser speciifischen Verklärung versichere? Wo haben wir bei Paulus sonst eine Andeutung davon, daß ihm eine solche speciifisch geistige Organisation zum Verwandeltwerden zu Theil geworden sei? Nirgends; auch sind die Aussagen des als Angelt empfangenen *πνεῦμα* sonst von weit allgemeinerer Natur (vergl. Röm. 8, 17. u. 30.). Paulus hofft allerdings in der ersten Zeit seiner apostolischen Thätigkeit bei der nahe bevorstehenden Parusie noch am Leben zu sein, und mit den Auferweckten zur Begegnung des Herrn in die Luft entrückt zu werden (1 Theff. 4, 17.). Allein schon im ersten Korintherbriefe findet sich neben der Hoffnung auf speciifisches Verwandeltwerden (15, 52.) die Erwartung von Gott auferweckt zu werden, wenigstens nach der von Tischendorf auf Grund der besten Handschriften und Versionen aufgenommenen Lesart *ἐξεγερῇ ἡμᾶς* (1 Kor. 6, 14). Daß letztere Hoffnung im zweiten Korintherbriefe ausgesprochen sei, haben wir zu 4, 14. zu erweisen gesucht. Im Philipperbriefe hat sich Paulus mit dem Gedanken, durch den Tod hindurch zu seinem Herrn zu gelangen, völlig vertraut gemacht (Philipp. 1, 21—24). Hieraus folgt, daß es dem Apostel wohl nie, gewiß aber nicht in der mittleren und letzten Zeit seiner Amtsthätigkeit, als ein ihm unfehlbar von Gott bestimmtes Vorrecht angesehen hat, noch bei Leibes Leben mit der himmlischen Bekleidung angethan zu werden, noch weniger, durch besondere göttliche Veranstaltung gerade hierzu somatisch und pneumatisch ausgerüstet zu sein. Das Resultat also dieser unserer letzten Auseinandersetzung ist das: auch B. 4. kann *ἐπενδύσασθαι* nicht gleich dem speciifischen *ἀλλάττεσθαι* sein.

Doch, so wird man uns entgegnen, so scheinbar dieß Alles sein mag, wird nicht jeder Zweifel daran, daß der Apostel B. 2. u. 4. unter dem *ἐπενδύσασθαι* das Anziehen des himmlischen Leibes, ohne seinen alten Körper zuvor im Tode abgelegt zu haben, verstehe, einfach dadurch beseitigt, daß derselbe B. 4. ausdrücklich sagt: er wünche nicht ausgezogen zu werden, sondern überangekleidet, womit doch nichts

anderes gemeint sein könne, als er wünsche nicht zu sterben, sondern lebend verwandelt zu werden? Wir setzen diesem Einwande, dessen Gewicht wir fühlen, zunächst einen andern entgegen. V. 8. sagt der Apostel: er habe guten Muth und sei Willens, lieber auszuwandern aus dem Leibe und in der Heimath bei dem Herrn zu sein. Ist hier das ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, wie die meisten Exegeten und selbst Meyer zugeben müssen, ein solches Verlassen des Körpers, welches nur durch den Tod geschehen kann, so werfen wir die Frage auf: wie kann, wenn V. 8. der Apostel Wohlgefallen daran findet, durch den Tod in eine bessere Heimath versetzt zu werden, derselbe V. 4. den Wunsch ausgesprochen haben, ohne vorausgegangenes Sterben neu bekleidet zu werden? Ist hier nicht ein augenscheinlicher Widerspruch vorhanden? Meyer leugnet, daß V. 4. u. V. 8. widersprechend seien. Denn jene Scheu vor dem Sterbeproceß, meint derselbe, sei durch die V. 5. enthaltene Erwägung im Gefühle des Muthes, den dieselbe gewährt (V. 6.) überwunden, und an ihre Stelle sei nur der Wunsch getreten, das gegenwärtige Verhältniß des ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι und ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ σαρκοῦ umgekehrt zu sehn, was eben durch den Tod geschehen werde. Sehen wir genauer zu, ob wirklich zwischen V. 4. u. V. 8. solche Gedanken des Apostel mitten inne liegen, die einen Wechsel der Stimmung und eine veränderte Aussage des apostolischen Bewußtseins erklärlich machen könnten. V. 5. drückte dem seufzenden Verlangen, nicht ausgekleidet sondern überangekleidet zu werden, das Siegel göttlicher Erhörung auf. Gott hat uns zu gerade dem, was wir wünschen, ohne Tod ins Leben einzugehen, sowohl objectiv zubereitet, als auch durch das Angelt seines heil. Geistes die subjective Gewißheit davon in unser Inneres hineingelegt. V. 6. Auf Grund (οὖν) dieser objectiven und uns subjectiv unverrückbar feststehenden göttlichen Thatsache, haben wir allezeit Muth und in dem Bewußtsein, daß wir, so lange wir in unserem dermaligen Leibe heimisch sind, vom Herrn fern in der Fremde sind, wünschen wir aus dem Leibe auszuwandern und bei dem Herrn zu sein. Wo ist nun in dem hier dargelegten Zusammenhange die Vermittlung zwischen dem V. 4. ausgesprochenen Verlangen des Todesprocesses überhoben zu werden und dem V. 8. geäußerten Wunsche, gerade durch den Tod zum Herrn zu kommen? Etwa in V. 5.? Allein dieser Vers bestätigt ja gerade die Erfüllung des V. 4. ausgesprochenen Wunsches und macht das Sterben, durch besondere göttliche Veranstaltung unmöglich. Das V. 6. sich äußernde Gefühl des

Muthes beruht wieder auf V. 5., dessen Aussage uns vor dem Tode sicher stellt und uns den schmerzlosen Uebergang von dem irdischen zum himmlischen Zustande zusagt. Woher nun, so fragen wir nochmals, nach diesen Voraussetzungen, der plötzliche Wunsch aus dem Körper auszuwandern? Es ist die Sehnsucht bei dem Herrn zu sein, wobei uns der Körper, der uns nur Glauben, kein Schauen gewährt, hindert. Wohl, geht denn aber der Weg zur Heimath nur durch das Thal des Todes, und nicht ebensowohl direkt durch die Pforte der Verwandlung? Und wenn letzteres der Sehnsucht des Apostels (V. 4.) entsprechend und durch das Zeugniß des heil. Geistes (V. 5.) gewiß war: warum wünscht er hier das erstere?

Um hierüber ins Klare zu kommen, werden wir uns jetzt anschicken müssen, den vierten Vers einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen.

V. 4. beginnt ebenso wie V. 2. mit καὶ γάρ und nimmt damit den durch V. 3. unterbrochenen, nicht zu Ende geführten Gedanken wieder auf. Wenn nicht das ἐπεκρύψασθαι V. 2. einer Erläuterung benöthigt gewesen wäre, welche in V. 3. gegeben ist, so hätte auf den zweiten Vers unmittelbar folgen können „ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς“ (V. 4.). Der Vordersatz von V. 4. ist dem von V. 2. sehr ähnlich. Nur werden in letzterem durch „οἱ ὄντες ἐν τῷ σκηνῇ“ die seufzenden Subjecte näher bezeichnet „als die in dem Zelte befindlichen“. Die Deutung dieses Zusatzes, welche sich bei Meyer findet: „schon während wir noch im Besitze des leiblichen Lebens sind,“ welche Zeitdauer dem Zeitpunkte der möglichen κατάλυσις τοῦ σκηνῶνς entgegengesetzt sein solle, gestehen wir nicht klar begreifen zu können. Denn wenn wir „auch schon als diejenigen seufzen, deren Aufenthalt im Zelte noch nicht zu Ende ist,“ so scheint darin doch andeutungsweise der weitere Gedanke verborgen zu liegen, daß das Seufzen nach beendigtem Aufenthalte in dem Zelthause sich fortsetzen oder sogar noch in verstärktem Maße fortsetzen werde, was uns wie gesagt, unverständlich ist. Uns scheint der in Rede stehende Zusatz vom Apostel nur gemacht zu sein, um deutlicher hervorzuheben, wie unser Seufzen mit der Natur unserer irdischen Zeltwohnung unzertrennlich zusammenhänge, und wie dasselbe, so lange wir in dieser unvollkommenen Behausung sind, nothwendig Statt haben müsse. Den Grund davon gibt das part. βαρύνουμι an. Auf die Frage, wovon wir uns beschwert fühlen, antworten ältere Erklärer einfach und richtig „propter calamitates“, und verweisen dazu noch auf 1,8. Allein Meyer hält

diese Deutung für unzulässig, weil der Context sie nicht an die Hand gebe. Er selbst findet nun die Ursache des die Seufzer^a auspressenden Druckes in dem „ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι“ ausgedrückt und übersetzt: „uns gedrückt fühlend, weil wir nicht gewillt sind (d. h. eine Antipathie haben) auszuziehen u. s. w.“ Hätte Meyer statt des „u. s. w.“ seinen Satz wirklich in der angefangenen Weise zu Ende geführt: „sondern eine Sympathie haben, überanzuziehen, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde,“ so hätte ihm das Schiefe dieses Sinnes selbst klar werden müssen. Denn wie kann der Wunsch, den Körper nicht ablegen zu brauchen, sondern den neuen über den alten schmerzlos anzuziehen, der Grund sein von unserem im irdischen Zelt Hause Gedrücktwerden? Selbst wenn die Worte nur lauteten ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, mit Ausschluß des Nachsatzes ἀλλὰ κ. τ. λ., so würde den Lesern schon viel zugemuthet werden, wenn sie darin den Sinn finden sollten: „daß die Antipathie vor der jeden Augenblick vorhandenen Möglichkeit des ἐκδύσασθαι ein βαρεῖσθαι zur Folge habe.“ Da nun aber der betreffende Nachsatz keineswegs zu ignoriren ist, sondern wohl den Hauptinhalt des Wunsches in sich schließt, so gestehen wir nicht einsehen zu können, wie das Verlangen nach Vermeidung von etwas Schlimmen und nach Erreichung von etwas Herrlichem (dessen Besitz uns wohl gemerkt sicher ist, οἰκοδομῆν ἐκ θεοῦ ἔχομεν. B. 1.) eine Beschweriß verursachen könne, um so mehr, da der umgekehrte Gedanke viel für sich zu haben scheint, daß die Sehnsucht, einer uns gewissen Seligkeit theilhaftig zu werden, nichts Geringes dazu beitragen müßte, das βάρος, unter dem wir seufzen, im Hinblick auf jene leichter zu ertragen.

Wir bleiben also dabei, daß βαρούμενοι ohne einen weiteren Zusatz vom Folgenden zu bekommen, der Grund des στενάζειν ist. „Onus suspiria exprimit“ sagt Bengel. Seinen Ursprung aber hat das onus in dem σκῆνος. Die unvollkommene, hinfällige Natur unserer irdischen Wanderwohnung bringt es mit sich, daß der Bewohner derselben den mannigfachsten Mühseligkeiten, Leiden und Beschwerden ausgesetzt ist, die ihm Seufzer auspressen. —

ἐφ' ᾧ οὐ θέλ. κ. τ. λ. Dem ἐφ' ᾧ hier die Bedeutung, propterea quod, „weil“ beizulegen, wird nach dem oben von uns gegen Meyer Bemerkten nicht möglich sein. Denn der Wunsch, nicht aussondern überangekleidet zu werden, kann weder der Grund des βαρεῖσθαι noch auch des στενάζειν sein. Vielmehr wird das στενάζειν βαρούμενοι die Voraussetzung sein müssen, unter welcher das

οὐ γὰρ. ἐκδ. ἀλλ' ἐπενδ. Statt findet. Ist ja auch die Bedeutung „quapropter“ für ἐφ' ᾧ von Winer anerkannt Gr. S. 351. (Man vergl. sonst noch über ἐφ' ᾧ Krüger Gr. S. 284 u. 205, Kühner § 802, c, 828, 2). Wir hätten also zu übersetzen: wir seufzen uns beschwert fühlend, unter welcher Voraussetzung wir nicht Lust haben ausgezogen zu werden, sondern u. s. w. Hier erhebt sich nun die Frage: wie kann das in dem Zelthause mit Beschwerniß Seufzen die Veranlassung oder der Grund sein, weshalb wir nicht wünschen zu sterben, sondern wünschen überkleidet zu werden? Daß wir das letztere unter so bewandten Umständen wünschen, ist freilich begreiflich genug; warum aber scheuen wir uns vor dem Sterben? Nimmst uns denn der Tod nicht gerade das ab, was uns das βάρος und das στενάζειν verursacht. Wenn der Herr mit seiner Parusie denn doch noch zögert, wäre denn der Wunsch nicht viel natürlicher, durch den Tod uns je eher je lieber von dem befreien zu lassen, was uns so viel Qual bereitet?

Dies scheint allerdings in dieser Form gefolgert werden zu können. Allein eine genauere Beachtung der in ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι enthaltenen Gegensätze, wird uns doch zu einer anderen Ansicht führen, und zwar zu einer solchen Auffassung der Sachlage, die dem Zusammenhange vollkommen angemessen ist.

Der Ausdruck ἐκδύσασθαι findet seine Erklärung sowohl aus dem Context überhaupt, der namentlich aus seinem Gegensatze ἐπενδύσασθαι, wie wir diesen Begriff vorhin entwickelt haben. Ἐκδύσασθαι ist das Kleid der Seele ausziehen, sich des Leibes entledigen. Man kann deshalb allerdings dieses Verbum mit „sterben“ wiedergeben, muß hierbei aber wohl im Auge behalten, daß es nur das Sterben unter einer ganz bestimmten Voraussetzung sein kann, nämlich unter derjenigen, daß der bisherige Leib den Menschen im Tode so völlig ausgezogen und genommen wird, daß derselbe in keiner Weise mehr für ein künftiges Dasein verwendet wird. Zu dem Wunsche also treibt, wie Paulus versichert, ihn der bisherige beschwerliche Aufenthalt im Zelthause nicht, daß er desselben völlig entledigt würde, dasselbe ihm gänzlich abhanden käme. Vielmehr nimmt sein, ihm durch die, mit der vergänglichen Hülle unzertrennlich verbundenen, Beschwerden, veranlaßter Wunsch die Richtung, über angekleidet zu werden. Allerdings kann ja, wie wir dies bereits wissen, dieses letztere nicht geschehen, ohne daß das irdische Zelthaus abgebrochen wird (καταλυθῇ B. 1.). Allein Abgebrochenwerden und Ausgezogen-

werden ist keineswegs dasselbe. Beim Abgebrochenwerden des Zelthauses, setzt Paulus, wie wir nachgewiesen haben, eine neue Verwendung des auseinandergenommenen Materials als nothwendig voraus. Mit dem Ausgezogenwerden verknüpft Paulus ohne Zweifel, des Gegensatzes mit ἐπενδύσασθαι wegen, den Gedanken einer völligen Scheidung des Centrums der Persönlichkeit von seiner sichtbaren irdischen Hülle, wodurch eben ein ἐπενδύσασθαι zur Unmöglichkeit würde. Dieses ἐκδύσασθαι, also den Tod unter seiner so zu sagen negativen Form zu wünschen, sieht sich der Apostel nicht veranlaßt. Wohl aber führen ihn seine bisherigen Beschwerden zu dem Verlangen nach dem Tode in seiner positiven Form, wo er gerade die Verklärung des Sterblichen durch das Leben ist (ὡς κατὰ ποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῇ ζωῇ). — Warum spricht nun also der Apostel den Wunsch nach dem Nichtausgezogenwerden in dem von uns angenommenen Sinne auf Grund des mit Beschwerniß Seufzens aus? Wir denken darüber so. Paulus fürchtet den Tod nicht und ist nicht ängstlich dafür besorgt, des Sterbens überhoben zu bleiben und etwa auf völlig schmerzlose Weise durch Verwandlung überkleidet zu werden mit dem himmlischen Leibe. Was er nicht wünscht ist nur das, daß etwa jeglicher Rest des alten Gehäuses ihm genommen werde, und daß das neue einfach an die Stelle des alten trete. Er will einen Keim des alten somatischen Organismus übrig behalten, welcher das Verbindungsglied zwischen dem irdischen und himmlischen Zustande der Existenz bilde, und die Continuität und Identität des alten und des verklärten Menschen sichern. Wie das στενάζειν und βαρεῖσθαι in dem σκήνος Statt findet, so hofft der Apostel eine wirklich befriedigende Aufhebung dieses ungeligen Zustandes nur davon, daß das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Durch eben diesen Proceß wird aber der alte Leib nicht dem Subject genommen, sondern nur in verklärter Form wieder geschenkt, so daß, wie in der alten Hülle das Gefühl des Schmerzes und des Druckes, so in eben demselben, die Aufhebung desselben, das Gefühl der Seligkeit und der Herrlichkeit empfunden wird. Würde der alte Leib dem Menschen vollständig und für immer genommen, so würde allerdings in einer absolut neuen Bekleidung das στενάζειν und βαρεῖσθαι nicht Statt finden. Allein eine höhere Aufhebung dieser Zustände wird jedenfalls herbeigeführt, wenn sie als solche nicht schlechtthin beseitigt, sondern in ihr Gegentheil verwandelt, zugleich Inhalt eines bewußten Gefühles der Seligkeit geworden sind. — In Rücksicht hierauf meinen wir, sagt

der Apostel, wünschen wir nicht zu sterben, in dem prägnanten Sinne des der alten Hülle absolut Entledigtwerdens, sondern wir wünschen das himmlische Gehäufte darüber anzuziehen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde.

1 Kor. 15, 35. läßt sich der Apostel von den korinthischen Leugnern der Auferstehungslehre den Einwand machen: *πὼς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται.* Wie wir aus der im Folgenden gegebenen Antwort auf diese Fragen ersehen, ging der Zweifel an eine Auferweckung des Leibes aus der Unfähigkeit hervor, sich einmal ein Todtes, der Auflösung durch Verwesung Anheimgefallenes, als fähig zu neuem Leben zu denken, andererseits den alten Leib des Menschen nach seiner Wiederbelebung als geeignet, an einer höheren, herrlicheren Daseinsphäre Antheil zu nehmen. Die Möglichkeit der Identität des jetzigen Leibes mit dem künftigen erweist Paulus aus einer von der vegetabilischen Natur hergenommenen Analogie 15, 36—39. Die Differenz zwischen beiden muß ihm den Reichthum und die Mannigfaltigkeit der animalischen und siderischen Körper (V. 39—42.) zur Anschauung bringen. Zwischen dem einfachen unbekleideten Samenkorn (*σπυρίον σπόρος*) und der in ihrer vollen Fülle und Schönheit dastehenden Pflanze ist scheinbar gar keine Aehnlichkeit; kein Band der Einheit scheint letztere mit ersterem zu verknüpfen. Und doch ist die zu vollem Wachsthum gelangte Pflanze nichts als das durch die Auflösung im Sterben in noch größere Differenz mit dieser getretene, aber durch den Proceß der Differenzirung zu einer neuen Form des Lebens gelangte Samenkorn. So wird ein Höheres aus dem Niedrigeren, aber nur deshalb, weil dem letzteren ein Keim zu Höheren immanent ist, der durch göttliche Schöpferkraft aus seiner Latenz in spontane Wirksamkeit gesetzt, sich ein ihm so homogenes Organ für eine neue Existenzweise anbildet. Wie mit dem Pflanzen- so auch mit dem menschlichen Leibe. Er wird gesäet wie ein Samenkorn in Vergänglichkeit, in Unehren, in Schwachheit als ein *σῶμα ψυχικόν*. Aber auferweckt in Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Kraft als ein *σῶμα πνευματικόν*. Die natürliche Möglichkeit, daß ein irdischer Körper in die Natur eines himmlischen verwandelt werden kann, liegt darin, daß der Leib des Menschen auf dem Höhepunct animalischer Organisation steht (V. 39.), da wo er das Gebiet der himmlischen Leiber unmittelbar berührt (V. 40.), und so ein Uebergang von ersterer zu letzterer Sphäre zulässig zu sein scheint. Dazu aber, daß diese auf

höherer Naturbasis ruhende Möglichkeit auch Wirklichkeit werde, ist das Eintreten eines neuen ethischen Factors unumgänglich nothwendig. Der Leib des Menschen, sofern er aus Erdenstaub gebildet und nur von einer „lebendigen Seele“ belebt ist, hat rein als solcher nicht die Anwartschaft auf Verklärung in himmlische Herrlichkeit. Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben. Den Gläubigen aber ist die Gewißheit, daß seit dem Erscheinen des zweiten Menschen, des Herrn vom Himmel, eine neue Epoche angebrochen ist, in welcher auch der Leiblichkeit des Menschen ein höheres Maaß der Entwicklungsfähigkeit zu Theil ward. Da der letzte Adam zu einem lebendig machenden Geiste wurde (45.), und er diesen seinen Geist den Gläubigen mittheilen und in ihren Wohnung machen lassen kann: (Röm. 8, 11.), so kann deren ursprüngliches *σῶμα ψυχικόν* auch zu einem *σῶμα πνευματικόν* werden, zu einem Leibe, den ein geistliches, göttliches Lebensprincip beseelt, und der demgemäß auch fähig ist, in ein jenem entsprechendes Stadium der Herrlichkeit und Verklärung überzugehen. Damit er dieses letztere könne, ist nöthig, daß das alte *σῶμα ψυχικόν* (in welchem aber der Keim des *πνεῦμα* wirksam ist), sei es als ein noch physisch lebendiges, oder als ein nach eingetretenem Tode in den Schooß der Erde gesäetes, in beiden Fällen aber als ein *φθαρτόν* und *θνητόν*, mit Unverweslichkeit und Unsterblichkeit überkleidet, und so für eine höhere Daseinsphäre nicht bloß ethisch, sondern auch methaphysisch befähigt wird.

Steigt der Apostel in dem von uns seinen Hauptmomenten nach kurz dargelegten Abschnitte des ersten Korintherbrieses von dem Niedrigerem zu dem Höheren auf, geht er von der Einheit des alten und neuen Leibes aus, um von ihr aus zu ihrer Differenz zu gelangen: so schlägt derselbe den umgekehrten Weg im zweiten Korintherbrieфе ein. Dort wurde uns gezeigt, wie der neue Leib sich durch einen von Gottes freithätiger Schöpferkraft geleiteten organischen Proceß aus dem irdischen Körper herausentwickelte und dasjenige, durch dessen Assimilation aus dem *σῶμα ψυχικόν* ein *σῶμα πνευματικόν* wurde, erschien (die ethische Seite der Betrachtung hier außer Acht gelassen) als eine Qualität mehr eigenschaftlicher als substantieller Natur, nämlich als *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία*, nicht als ein selbstständiger himmlischer Leib, gegenüberstehend dem irdischen. Hier, 2 Kor. 5, geht der Apostel von der zuletzt gedachten Weise der Betrachtung aus, um das von vornherein in einem scheinbar schroffen Gegensatz Gestellte zu einer Einheit zu verbinden. Das himmlische

Gehäuse steht dem irdischen nach eingetretenem Tode in einer Weise gegenüber, daß man an eine gewisse Selbstständigkeit und fertige Abgeschlossenheit desselben zu denken genöthigt wird (B. 1.). Nach der hier adoptirten bildlichen Weise der Betrachtung sollen die gläubigen Subjecte die neue Bekleidung über die alte anziehen (B. 2.). Damit aber dieser Ausdruck des Ueberanziehens richtig verstanden werde, vornehmlich die Vorstellung abgewehrt werde, als trete der neue Leib pure an Stelle des alten, findet sich der Apostel zu der Bemerkung gedrungen, auch nach dem Anziehen des ersteren finde keine Entblößung vom alten Statt. Womit derselbe aus der Differenz zur Einheit nicht dadurch gelangt, daß die eine Seite des Gegensatzes geopfert wird, sondern dadurch, daß sie erhalten bleibt (B. 3.). Noch deutlicher wird die Conservation des alten Leibes gewährleistet, daß Paulus deutlich als seinen Wunsch ausspricht, die alte Umhüllung nicht gänzlich ablegen zu brauchen, sondern die neue darüber anzuziehen, damit beide zu einer höheren Einheit zusammengeschmolzen werden, indem das Leben das Sterbliche hinabtrinkt, durch welchen Proceß das niedere erhalten bleibt, aber zu einer höheren Stufe der Verklärung und Verherrlichung hinausgeführt wird.

Es fragt sich nun, ob zwischen der im ersten und der im zweiten Korintherbriefe vom Apostel angestellten Betrachtungsreihe über das zukünftige Verhältniß der höheren und niederen Leiblichkeit eine wirkliche Unvereinbarkeit anzunehmen sei, wie von manchen Exegeten behauptet worden ist, oder ob sich die Differenz als eine nur scheinbare herausstelle, die sich bei tieferem Eindringen in die Sache ausgleichen läßt. Wir glauben, daß bei unserer Auffassung der Stelle 2 Kor. 5, das letztere nicht schwer hält. Nur muß man freilich bei einer Ausgleichung von Ideen, welche in Bildern dargestellt sind, die aus verschiedenen Gebieten endlichen Daseins genommen sind, äußerst vorsichtig zu Werke gehen. In dem vorliegenden Falle nun ist auf der einen Seite das Bild, welches die Neubelebung des alten Leibes zur Anschauung bringen soll, aus der vegetabilischen Natur genommen (Samenkorn), auf der anderen aus dem Kreise menschlicher Produkte (Haus, Kleid). So weit diese zu Analogien für Verhältnisse höherer Art verwandten Gegenstände auseinanderzuliegen scheinen, so scheint doch ein Begriff, da er in beiden Reihen bildlicher Betrachtung auftaucht, beide mit einander verknüpfen zu können. Wir meinen den des „Anziehens“. Dürfen wir es wagen, durch Vermittlung dieses Begriffes, das im zweiten Korintherbriefe vom Apostel im Gleichniß

Dargestellte, unter dem Bilde dessen darzustellen, welches im ersten Korintherbriefe das herrschende, ist: so glauben wir der Vorstellung des Apostels in folgender Fassung am nächsten zu kommen.

In dem Entwicklungsproceß, den das Samenkorn zur vollendeten Pflanze durchläuft, werden wir zwei Phasen zu unterscheiden haben. Die eine verläuft im dunkeln Schooße der Erde. Hier erstirbt die Saat, aber aus dem Tode keimt neues Leben. Alle den Keim des alten Leibes einhüllenden Bestandtheile werden aufgelöst, aber der Keim selbst verwest nicht, sondern hat die lebendige Triebkraft von Gott, sich einen neuen Körper anzuziehen. Mit dieser, in der Entfaltung begriffenen Hülle dringt er aus der Tiefe hervor an die Oberfläche des Lichtes. Und damit beginnt die zweite Phase seiner Entwicklung. Wie früher der sich neubelebende Keim den Stoff zu seiner Bekleidung von Unten her bekam, so ist es jetzt der Himmel, der mit seinem Licht und seiner Wärme den Proceß der Bekleidung fortführt und zur Vollendung bringt. Ohne diese Gestaltung von Oben her, würde der sich auf die Oberfläche hervordrängende Leib des Pflanzenkeims in seiner Entwicklung sistirt, der Verkümmern und dem Tode verfallen. Dadurch aber, daß von der Wärme des Himmels die Fülle der Gestalt, und von seinem Licht die Pracht der Farbe dargereicht wird, steht die Lilie in einer Bekleidung da, von welcher der Herr selber sagt, sie sei schöner als die Salomo's in aller seiner Herrlichkeit. Es wird nach dem bereits früher von uns Ausgeführten nicht nöthig sein, den näheren Nachweis zu liefern, wie nach der paulinischen Lehre der Leib des Menschen von seinem Tode bis zu seiner Verwandlung einen ähnlichen Proceß durch zwei Phasen hindurch verläuft, welche durch den Act der Auferstehung von einander geschieden werden. Nur ist der wichtige Umstand nicht zu übersehen, daß, wenn wir die Vereinigung der im ersten und zweiten Korintherbriefe sich findenden paulinischen Darstellung dieser Sache auf Grund der dort vorkommenden Naturanalogie vom Samenkorn versuchten, ein Rest übrig bleibt, der seinem Wesen nach nicht mit in die Rechnung aufgehen konnte. Es ist dieß ein ethischer Factor, den wir vorläufig außer Acht gelassen haben, der aber schlechterdings zu seinem Rechte kommen muß. Während nämlich Gott nach 1 Kor. 15, 38. jedem der Samen den seiner Natur entsprechenden Körper (τὸ ἴδιον σῶμα) gibt, dieser Körper aber für eine bestimmte Pflanzenart immer und ewig derselbe ist: so muß auf dem höheren Gebiet geistiger Thätigkeit dieses Gesetz eine Abänderung erleiden. Denn auch die

gläubige Menschheit ist nicht eine unterschiedslose Masse, in welcher jedem Exemplare der Gattung dasselbe Maaß der Herrlichkeit und dem entsprechend auch dasselbe leibliche Organ, derselben zu genießen, zu Theil würde. Vielmehr wird ein Gradunterschied der Verklärung auch an der leiblichen Seite des Menschen zu bemerken sein, welcher an der ethischen Verfassung desselben seine Voraussetzung hat. Und um diese Differenz individueller Vollkommenheit zu markiren, dazu, glauben wir, wählte der Apostel eine Weise der Betrachtung, wo das über das alte anzuziehende neue Gehäufte rein für sich eine solche Selbstständigkeit erhielt (2 Kor. 5, 1.), die ihm in dem aus einem anderen Gebiete genommenen Bilde nicht wohl zugeschrieben werden konnte, gleichwohl aber in 1 Korinth. 15, 41. nicht undeutlich zu verstehen gegeben ist, wo bei dem Stufenunterschied der Gestirne als himmlischer Körper der Gedanke an eine Stufenleiter der Verklärung der menschlichen Leiber kaum abzuweisen sein wird (vgl. Osiander zu der betreffenden Stelle). Wir können also in der von uns einer eingehenden Betrachtung unterworfenen Stelle des zweiten Korintherbriefes nur eine nothwendige Ergänzung der im ersten vom Apostel entwickelten Lehre von der Verklärung des Leibes finden, nicht aber eine Differenz der Art, nach welcher sich bei Paulus eine doppelte Ansicht vorfände, eine jüdische, nach welcher er Auferstehung erwartete, und die andere, mehr geistige, die er hier (d. h. im zweiten Korintherbriefe) vortrage, welche beiden Ansichten er, noch unvermögend sich von der mit der Muttermilch eingesogenen Auferstehungslehre loszumachen, durch die Form der ersteren, die wir im ersten Briefe finden, und die man wohl eine verklärte Form des ursprünglichen Glaubens nennen könnte, zu vereinigen gesucht habe“ (Rückert). Vielmehr glauben wir im Vorangegangenen wenigstens die Lineamente zur Vereinigung beider anscheinend nicht harmonirenden Denkweisen des Apostels gezogen zu haben, in der Ueberzeugung daß ein concreterer Nachweis derselben nur von einem umfassenderen eschatologischen Gesichtspunkte aus möglich sei, auf den uns zu stellen vor der Hand nicht in unserem Plane lag.

Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit.

Von

Dr. J. A. Dorner.

Wenn die nachfolgenden Blätter unter bewußter, wenn auch nicht ausdrücklicher Rücksicht auf neuere literarische Erscheinungen bei dem genannten Gegenstand etwas verweilen wollen, so kommt uns dabei zu Statten, daß diejenigen Worte und Erzählungen aus dem Leben Jesu, welche seinen sittlichen Character betreffen, in ihrer Glaubwürdigkeit so gut wie gar nicht kritisch beanstandet sind, wir also mit den dahin gehörigen Vorfragen uns nicht erst auseinander zu setzen brauchen. Denn vielmehr, sieht man von apriorischen Gründen ab, so sind die Angriffe auf die Anamartese Christi in der That Stellen der neutestamentlichen Urkunden selber entnommen, welche in Beziehung auf Jesu sittliche Erscheinung und den Eindruck den sie machte, auch den Gegnern für treu und glaubwürdig gelten. Aber noch eine weitere Beschränkung wird sich die vorliegende Erörterung auflegen. Sie wird sich enthalten, auf die Frage über die Möglichkeit eines sündlosen und doch wahrhaft menschlichen Lebens sich einzulassen, wie auch, eingehendere Schlüsse zu ziehen aus der Sündlosigkeit Jesu auf seinen Ursprung und sein inneres Wesen, und vielmehr nur bei der Frage stehen bleiben: Ob wir mit gutem historischem Grund und Gewissen die Wirklichkeit der unsündlichen Vollkommenheit Jesu als ein historisches Datum festhalten. Nur das sei über jene Möglichkeit bemerkt, daß Diejenigen, welche die menschliche Natur für so gut halten, daß sie nach einem Erlöser nicht zu suchen brauche, in auffallenden Widerspruch mit sich zu gerathen pflegen, wenn die Rede von Jesu Unsündlichkeit wird: denn diese wird dann umgekehrt angezweifelt, weil das Böse in jedem Menschen eine mit seinen Kräften nicht ganz zu besiegende Macht sei. Macht man dagegen mit der letztern Erfahrung Ernst ohne Feilschen mit dem Gewissen und seinen Aufgaben, so wird der Ausspruch des Christenthums Gehör verdienen: daß eben weil die Sünde eine für uns unbefiegbare Macht sei, Christus habe sündlos sein müssen, damit er der Sünde in uns gewachsen wäre. Gäben wir uns dagegen zufrieden mit jener Macht

des Bösen über uns als einem unvermeidlichen Schicksal, so käme das der Behauptung eines wesentlichen Widerspruchs in unserer Natur, eines Widerspruchs der Idee des Sittlichguten mit sich selbst, also einer Auflösung dieser Idee gleich, indem sie Dasselbe unbedingt forderte, was ihr andererseits durch ihre Ohnmacht gegenüber von dem Physischen schlechthin versagt bliebe. Der Glaube an das unbedingte Recht und die unbedingte Güte des Sittlichguten schließt auch in sich, daß dieses allein die wahre, die allem Physischen gegenüber unwiderstehliche Realität, nicht ein leeres, ohnmächtiges Sollen, sondern das Princip alles wahrhaft Seienden sei ¹⁾.

I. Jesu wahre Menschheit im Verhältniß zur sündlosen Heiligkeit.

Wir treten an jeden Menschen mit der uns nie täuschenden Voraussetzung heran, daß wie groß auch die sittlichen Unterschiede der verschiedenen Individuen sind, doch Keiner von Sünde frei sei. Diese Erfahrung ist nicht von gestern her: es bedarf zu jener Voraussetzung nicht hoher intellectueller Kultur eines späten Zeitalters. Auch zur Zeit Jesu wurde sie gemacht, und auch auf Jesus angewendet. Es fehlte nicht an Solchen, welche auch Jesum hierin höchstens gradweise von Andern unterschieden dachten. Die Pharisäer haben ihn für einen Sünder gehalten, weil er ihr Sabbathgebot nicht hielt, weil er nicht die Ehrfurcht vor ihrem Tempel theile, weil er seine Jünger nicht zu den Reinigkeitsgeboten, zum Fasten und vielen Veten nach ihrer Weise anhielt; weil er das Recht der äußeren, jüdischen Theocratie und ihrer Unabhängigkeit nicht über das des römischen Staates stellte, dessen Münze sie angenommen hatten, zu schweigen von seiner Aussage, daß er Gottes Sohn sei. Sie haben sich zu überreden gesucht, Gott einen Dienst zu thun, indem sie ihn verfolgten. Ebenso hat Judas Ischarioth an der Salbung Jesu durch des Lazarus Schwester Anstoß genommen und sich gegen die vermeintliche Verschwendung der Armen annehmen zu dürfen geglaubt. Dazu kommt sein Verrath,

¹⁾ Von neueren Schriften über unsern Gegenstand verdienen neben dem in seiner Art klassischen Buche Ullmann's: *Die Sündlosigkeit Jesu*, sechste Ausgabe 1854, einige Schriften in englischer Sprache Erwähnung, namentlich: Young, *the Christ of History*; Schaff, *the Moral Character of Christ*; unter den Schriften in französischer Sprache über unsern Gegenstand ist einerseits zu nennen: Edm. de Pressensé, *Le Rédempteur*, andererseits als schärfste gegnerische Schrift Pécaut, *Le Christ et la conscience*.

mochte er nun, bevor er dazu überging, den Verdacht in sich nähren, es fehle Jesu der Muth, um mit Gründung des messianischen Reiches vorzugehen und er bedürfe daher eines Impulses, durch den er vorwärts getrieben werden müsse, wenn er nicht untergehen wolle; oder auch wähnen, es fehle ihm trotz seiner Aussagen von sich der wirklich-göttliche Beruf dazu, da er alle die Anstalten versäumte, auf die es nach Judas Meinung hätte ankommen müssen.

Auf der anderen Seite haben seine Jünger, vornehmlich die Eilf jenen Eindruck von einer wunderbaren Hoheit und Größe seiner Persönlichkeit und seines sittlichen Characters, dem auch Judas Ischarioth Anfangs sich nicht entzog, unerwartet empfangen und bewahrt; ihre Seele ist immer unauflöslicher an ihn gekettet und immer mehr mit Bewunderung vor ihm, bis zur Anbetung erfüllt worden ¹⁾. Denn sie sind aufs Tiefste von der Ueberzeugung durchdrungen worden, die sie mit ihrem Blute nachher versiegeln, daß jedes menschliche Maaß das an ihn möchte angelegt werden, zu eng und zu beschränkt sei. Sie, die in die vertrauteste Gemeinschaft mit ihm gekommen waren, ihn am genauesten beobachten und kennen mußten, verkündigen der Welt: es sei ein sündlos Heiliger in der Menschheit aufgestanden; der sei der Erlöser, des Gesetzes und der Propheten Erfüllung, für ihn leiden, für ihn sterben sei Gewinn, sei nichts als die dankbare Erwidierung seiner Liebe. Und diese Predigt von ihm hat die Kirche gegründet, hat eine Welt von Erlösten gesammelt, und einen Markstein, so klar und deutlich als irgend ein weltgeschichtliches Ereigniß, gesetzt zwischen einer verkommenen, verlorengehenden und zwischen einer wiederhergestellten, neu ergrünenden Welt.

Dem Anstoß, den die Phariseer, Judas u. s. w. an Jesu nahmen, waren auch die Eilf nicht ganz unzugänglich; wie denn die Kraft sittlicher Traditionen über das was gut und fromm ist, unermesslich weit reicht, zumal wenn wie in Judäa dieselben sich mit nationalem Patriotismus unkenntlich vermischen und der Irrthum sich seine Verkörperung und Organisation gegeben, ein das Leben bis ins Einzelne beherrschendes und auf heil. Schriften sich stützendes System gefunden hat. Je mehr man aber das erwägt, desto höher muß man die nicht bloß den Verstand, sondern das Gewissen treffende geistige Macht dessen taxiren, der die Jünger über diese, dem allgemeinen nationalen

¹⁾ Sündlose Heiligkeit gehörte, was wohl zu beachten ist, gar nicht zu den Tugenden in dem damals herrschenden Messiasbilde.

Bewußtsein so nahe liegenden Anstöße hinweg hob und sie vermochte, ihr Seelenheil im Widerspruch mit dem herrschenden Judenthum auf ihn zu gründen. War er nicht fromm und gerecht nach der Weise der Juden, die als Musterbild galt, so muß in diese Lücke ihnen etwas Anderes, Höheres eingetreten sein, die Anschauung von einer ursprünglichen heil. Pauterkeit und Güte, die ihr Gewissen an ihn band, so daß sie in Kraft dieses Eindruckes bereit wurden, sich und ihre ererbten sittlichen und religiösen Begriffe von ihm bilden und umgestalten zu lassen, statt ihn nach denselben messen oder beurtheilen zu wollen.

Den Eindruck einer ganz originalen wunderbaren Hoheit ver-rathen aber auch seine Feinde, die Pharisäer. Denn hatten sie von ihren ererbten sittlichen und religiösen Axiomen aus ihn einmal als einen Sünder und Verächter des Gesetzes angesehen, so konnten sie dabei nicht stehen bleiben, ihn als einen gewöhnlichen, sündigen Menschen oder Irrlehrer zu betrachten. Vielmehr so sehr erschien er als einer der Macht hat (Matth. 7, 29.; Joh. 7, 46.), in der Entfremdung selbst, in die sie zu ihm sich gestellt, erschien er ihnen so wunderbar sicher, stark und groß in seiner Art, daß sie eine übermenschliche Macht des Bösen in ihm annehmen mußten, nachdem sie sich dahin entschlossen hatten, eine übermenschliche Macht des Guten in ihm nicht annehmen zu wollen.

Der Panzer, das Gerüste jener einst so mächtigen jüdischen Traditionen über sittliche und religiöse Dinge ist durchbrochen vom Christenthum. Niemand ist mehr, der jene jüdischen Anstöße theilte. Im Gegentheil, es ist die siegreiche Gemeinüberzeugung geworden, daß Jesus aus dem Schutt jener todten Formen und Satzungen den Quell des ursprünglichen sittlichen und religiösen Bewußtseins wieder hervorge-
 lockt habe. Was damals Vielen zum Anstoße ward, so daß sie an ihn glaubten nur trotz derselben oder hinter sich gingen, ist uns jetzt vielmehr ein Zeichen, wie sehr er in sittlicher Weisheit und Tugend über seine Zeit hervorragte, das ist jetzt ein Grund geworden, der zu ihm ziehen und Vertrauen erwecken muß. Vielleicht daß für eine weiter fortgeschrittene Erkenntniß es auch mit den (nachher zu besprechenden) Anstößen oder Bedenken, welche von anderen, etwa heidnischen Ansichten influenzirt sind, eine ähnliche Bewandniß haben wird, daß nämlich gerade in ihnen besonders Offenbarungen seiner sittlichen Hoheit und göttlichen Originalität erkannt werden müssen. Wenigstens dieselbe Alternative wird es immer sein, bei welcher der Verdacht gegen seine sittliche Reinheit und Vollkommenheit anlangen muß: daß er, wenn

Sünder trotz seiner Selbstaussagen von sich, nicht etwa doch noch ein ausgezeichnet Frommer und Reiner heißen kann, sondern nur das Dilemma bleibt, das den Pharisäern vorlag, da sie am Rande der Sünde wider den heil. Geist angelangt waren: „Einzig und wunderbar übermenschlich entweder im Bösen, oder im Guten.“

Aber bekennt sich nicht Christus selbst nach den Evangelisten, die wir als glaubwürdig für und wider in dieser Sache müssen gelten lassen, wenn wir überhaupt von ihr reden wollen, zur vollkommenen Gleichheit mit der Menschheit? Spricht er nicht gleichsam selbst durch Worte und Thaten sich die vollkommene Güte ab?

Gewiß darf seine Gleichheit mit uns auch nach seinem ethischen Wesen nicht verkürzt werden. Er war nicht bloß physisch und intellectuell, sondern auch ethisch nicht vollkommen von Anfang an. Er hat den Gehorsam gelernt, er hat das Mitleidgefühl mit uns in der vollkommensten Kraft erst da bewiesen und behauptet, wo die Menschheit ihn von sich austieß. Er hat zugenommen an Gnade nicht bloß bei Menschen, sondern auch bei Gott. Wachsthum weist auf einen vorherigen Mangel zurück, oder was Dasselbe ist, auf ein absolutes Ziel vorwärts, dem erst allmählig die Wirklichkeit sich annähert. Wäre nun Mangel an Vollkommenheit mit Sündigkeit identisch, so wäre freilich auch wirkliche Menschheit und Sündigkeit identisch. Allein das ethische Ziel der Vollkommenheit schreibt selber die Allmähligkeit vor, und schließt das Fertigsein von Anfang an aus. Die absolute Normalität besteht wohl mit der Wirklichkeit des Werdens. Ruht so gleich Gottes Wohlgefallen auf jeder Stufe eines normalen Werdens, so darf doch auch gesagt werden, daß es in um so höherem Grade darauf ruht, je näher es schon dem Ziele der Vollkommenheit gekommen ist, weil desto mehr abnorme Möglichkeiten schon überwunden sind und desto näher schon der Stand der unwandelbaren Befestigung, der absoluten Einigung des sittlich Freien und des sittlich Nothwendigen gerückt ist. Das führt auf ein Zweites, was wir zur wirklichen Menschheit rechnen müssen, die Versuchlichkeit, das Hindurchgehen durch Kämpfe und Versuchungen.

Jesus sagt es selbst, daß er in *πειρασμοῖς* gewesen sei, nicht einmal nur in der Versuchung, die wir so zu nennen pflegen, sondern auch sonst und später. Luk. 4, 13.; 22, 28. Die Einen, wie Schleiermacher, suchen das abzuschwächen, indem sie nur Kämpfe mit äußern Feinden, Versuchung aber gar nicht in ihm zulassen, um seine Sündlosigkeit zu bewahren. Andere sehen darin den

Beweis, daß auch Jesus nicht rein von Sünde geblieben sei. Beide sind darin eins, jedes Widerstreben einer Seite des Menschen gegen das Gute sei eine Lust am Bösen, wenn auch nur eine feimende; daher sei die Bitte in Gethsemane „Vater ist's möglich, so gehe dieser Kelch vorüber,“ und die Versuchung in der Wüste entweder ein nicht historischer Bericht, wie Schleiermacher will, oder ein Beweis, daß auch in Jesu der Keim des Bösen sich regte, wenn er auch wie Menken und Irving wollen, immer niedergehalten wurde und in das Personleben nicht eindrang, das unsere angenommene sündige Natur umgebären sollte. An dieser letzteren Ansicht ist richtig, daß Christus eine reale, sittliche Aufgabe nicht bloß außer sich, sondern auch in sich hatte, die nicht von Anfang an gelöst sein konnte, wenn er uns gleich sein sollte; daß seine leibliche Natur nicht von selbst geistliche Triebe und Uebung in der Unterwerfung unter des Geistes Willen, nicht von Natur dasselbe Lebensgesetz mit dem Geist hatte, sondern zunächst nur löslich mit dem Geiste verbunden war und die Einheit derselben mit dem Geist als sein dienstwilliges auch in die Selbstopferung, die sein Beruf mit sich brachte, einwilligendes Organ erst Resultat eines ethischen Processes sein konnte; daß also diese Einigung des Geistes mit dem psychischen und leiblichen Leben eine wirkliche Arbeit war und ein Kampf werden konnte. Aber unrichtig ist die Meinung, daß diese Löslichkeit, die erst zur vollkommenen Einheit werden soll, oder gar die angenommene leibliche Natur an ihr selbst böse sei. Daß die leibliche und psychische Natur des Menschen Leiden und Tod flieht, ist nicht böse, sondern das gehört zu ihrer (metaphysischen) Güte. Der Widerstand, den ihre natürliche Neigung dem Tod und Leiden entgegensetzt, ist völlig unschuldig und so sehr recht an seinem Ort, daß vielmehr eine Sehnsucht auch der empfindenden menschlichen Natur Christi nach Leiden und Tod unnatürlich wäre und seine Selbstopferung entwerthete, sie in ein Suchen des Eigenen verwandeln würde. Rechnet man dazu, daß zu diesem unschuldigen Conflict in Jesu noch Traditionen kamen, durch Alter und Ansehen der ihm theuersten Umgebung geheiligt, wie durch die messianischen Vorstellungen des ganzen Volkes, über welche er gleichfalls nicht schon von Geburt an hinausgehoben sein konnte, sondern erst durch die ernste Arbeit des Erkennens, der Versenkung in Gottes wahren Willen und welche, wie noch mehr die Anfechtungen des Fürsten dieser Welt an sich zu einer Flucht vor dem Leiden, zu einer falschen Behandlung jenes an sich unschuldigen, aber wohl zur Sünde

führen könnenden Conflicten leiten konnten; so haben wir genug Factoren, die Nothwendigkeit einer ersten, wirklichen Arbeit und eines Kampfes in ihm angelegt zu sehen, ohne daß deßhalb aus dem Factum dieser Arbeit und dieses Kampfes schon auf Sünde dürfte geschlossen werden, da im Gegentheil das Unterlassen dieses Kampfes ein Beweis wäre, daß der auferlegte ethische Proceß ins Stocken gerathen sei.

Allerdings haben wir keine Spur von solchen Conflicten und Aufsechtungen vor seiner Taufe. Wenn wir auch nicht die ernste Arbeit Jesu an sich selbst bis zur Taufe werden in Abrede stellen dürfen, die Uebung im Gehorsam gegen die Eltern ¹⁾, im stillen Ausdauern bei dem schroffen Contrast zwischen seinem höhern Selbstbewußtsein wie es sich seit dem zwölften Jahre zeigt und seiner Niedrigkeit ²⁾, so sind ihm doch die schwereren Kämpfe für die letzten

¹⁾ Sein Gehorsam gegen die Eltern wird ausdrücklich auch für die Zeit nach dem zwölften Jahre gemeldet, Luk. 2, 51. Keineswegs wird die Geschichte des ersten Festbesuches als die eines Ungehorsams oder als Fehlers des Knaben Jesus berichtet. Jesus weiß nichts von der Abreise und Angst der Eltern um ihn; und so summarisch auch der Bericht ist, so zeigt er doch, daß Jesus in der kindlichen Gewißheit steht, daß er nicht gegen den Willen der Eltern im Tempel sei, sondern daß ihnen selber diese seine Lust an den heil. Dingen Freude mache und sie ihn davon loszureißen keine Anstalt machen würden, bis er sich da gelabt und gesättigt hätte. Nur die unbegründete Annahme einer Unwissenheit des Knaben Jesu, wodurch er von dem Schmerz der Mutter Kunde gehabt, würde die Sache schwierig machen. Sie paßt aber auch nicht zu dem Befragen der Lehrer.

²⁾ Vorspiele der Kämpfe, die die Versuchungsgeschichte meldet, mögen in der angedeuteten Hinsicht schon in die Zeit vor der Taufe fallen, wo ihm das göttliche Siegel und Zeugniß des Wohlgefallens an seinem bisherigen Leben ward. Seit dem zwölften Jahre weiß er in besonderem Sinn Gott als seinen Vater, und da ihm der Unterschied seines reinen Wesens von dem der andern Menschen nicht entgehen konnte, so wird der Wunsch, der Welt und seinem Volke dienen und helfen zu können, so gewiß sich bald in ihm geregt haben, als sein Herz voll Liebe war. So wenig wir annehmen dürfen, daß er ein bestimmtes Bewußtsein von seinem Erlöserberuf schon als Knabe und Jüngling hatte, wo vielmehr seine Aufgabe war, persönlich in Dem zu sein was seines Vaters ist, daheim wie im Tempel sich in die göttlichen Dinge zu versenken: so gewiß wird dieser sein Beruf sich in ihm auch angemeldet haben schon vor der Taufe. Bei dieser selbst aber wird er die göttliche Versiegelung für denselben, die Antwort des Vaters auf die erwachte Lebensfrage des Sohnes gesucht und gefunden haben. Die oberflächliche Meinung von Strauß, Pécant u. A., daß Jesu Kommen zur Taufe sein Sündenbewußtsein beweise, würde nur dann zu hören sein, wenn historisch die Johannisstaufe ausschließlich die Bedeutung hätte haben sollen, Buße zu bewirken.

Lebensjahre aufgespart gewesen. Sein früheres Stillleben trägt in Vergleich damit, wie es scheint, den Charakter eines ebenen hellen Spiegels, eines ungestörten, ruhigen Flusses, in welchem sich das Wohlgefallen der Menschen an solcher harmonischen Jugend wie die Huld Gottes spiegelte. Luk. 2, 52. Es ist nicht eine Unordnung in ihm, sondern es ist die Unordnung und Sünde außer ihm, die ihm die Kämpfe, Anfechtungen, Leiden bringt, von denen sein amtliches Leben erfüllt ist. Es sind diese späteren Kämpfe ihm nur beschieden, weil er der Reine geblieben, der sittlich Harmonische inmitten der sittlichen Anarchie geworden war; sie werden aber gleichwohl auch innere und persönliche Kämpfe in ihm: denn er muß die Kraft seiner Harmonie und das Leiden einsetzen, um die Disharmonie in der Welt zu überwinden. Er der Gerechte muß gleichsam die Unordnung, Disharmonie leidend in sich aufnehmen, sie durchleben und schmecken, um eine Kraft zu setzen, die nicht bloß in sich harmonisch ist, sondern der Harmonie auch so mächtig, daß sie, das Disharmonische in sich aufnehmend es eben dadurch bewältigt und in Harmonie umzugebären vermag.

Das Gefühl davon, daß die Arbeiten und Kämpfe seines öffentlichen Lebens nicht im gewöhnlichen Sinne eine ethische Arbeit Jesu an sich selbst waren, sondern erst an ihn heran kommen, weil seine ethische Selbstbildung bei seiner Taufe bis zu einem Abschluß gekommen war, hat sich von Altersher aufgedrängt. Es ist nicht mehr die gegen mögliche Disharmonie in sich zu behauptende und deren Möglichkeit immer mehr ausschließende Reinheit, sondern es ist die die Disharmonie außer sich suchende, in sich aufnehmende Tugend, die den Charakter seines öffentlichen Lebens bildet, und auch dahin muß ihm sein ganzer somatischer und psychischer Organismus folgen trotz des natürlichen und gerechten Widerstrebens, das die Gesundheit vor der Krankheit, das Leben vor dem Tod und das Reine vor der Verührung mit dem Unreinen hat. In diese Folgsamkeit war der Organismus einzugewöhnen, nicht damit Jesus die Reinheit und per-

Aber sie hat nach den Evangelien den umfassenderen Zweck, auf den Anbruch des Reiches Gottes vorzubereiten, zu dem Entschlusse einzuladen, dem auch Jesus — aber auf seine Weise — sich weihet, Alles dem Himmelreiche nachzusetzen und zu opfern. So hat auch Jesus seine Taufe aufgefaßt, da er sie mit der Uebernahme der Leiden und des Opfers für die Welt in die engste Beziehung bringt, Luk. 12, 50.; Mark. 10, 38. 39. Vgl. meinen Artikel über die Taufe Jesu in Piper's Evang. Kalender, 1860.

sönlliche Tugend erst erwürbe, sondern damit er die persönliche Tugend nun auch amtlich sich selbstopfernd durchführte.

Es ist inadäquat, wenn man diese Manifestation seiner sittlichen Vollkommenheit als so verschieden von dem, was allgemeine sittliche Aufgabe ist, geseht hat, daß man als ihre Basis eine göttliche, an kein Gesetz gebundene Freiheit annahm, an der auch seine Menschheit participirt habe. Er sei, sagte man, der freie Sohn Gottes, dessen sittliche Pflicht solche Selbstopferung nicht gewesen wäre. Er sei Herr des Gesetzes und hätte es daher für sich nicht zu erfüllen gebraucht. Was in diese Redeweise hereinspielt von sittlicher Willkür, ist tadelnswerth. Solche Freiheit vom Gesetz, welche Herrin desselben wäre und durch die Communicatio idiomatum auch der Menschheit Jesu zukommen sollte, welche unbeschadet der sittlichen Vollkommenheit rein nach eigener Wahl habe thun können was sie wollte, ist ein Mißgedanke. Willkür wohnt auch Gott nicht bei. Solches Ueberethische wäre in der That vielmehr unterethisch, weil der bloßen Kategorie der Machtvollkommenheit zugehörig, ja unterthan; und es bestünde damit nicht die wirkliche Menschheit Jesu, ihre Wesensgleichheit mit uns. Ist er der sündlos Heilige, so ist er allerdings auch der Freie, und hinaus über die Gesetzesstufe, aber nur so, daß das Gesetz in ihm Leben und Wirklichkeit geworden ist. Er wird nicht erst gut und tugendhaft durch seinen Beruf, sondern er vollbringt ihn aus seiner Tugendkraft heraus: aber doch ist sein Beruf, wie normal bei jedem Menschen, mit seiner Person so innig verflochten, daß er sich als das was er geworden ist, da er den Beruf antritt, nur behaupten kann, wenn er seinem Berufe entspricht, und in die neuen Opfer eingeht, die ihm darin der Wille Gottes auflegt, Opfer, die wie oben gezeigt, auch wieder in die innerste Constitution seiner an sich so harmonisch geordneten Persönlichkeit eingreifen, indem sie ein gewisses inneres Durchleben der Disharmonie außer ihm auferlegen. Wie einzig aber auch und wie eigenthümlich sein Lebensberuf sei, und wie völlig frei und hingebend seine Liebe, sofern wir keinen Rechtsanspruch an sie hatten: so ist es doch, dafern er sittlich vollkommen ist, nicht in seiner Willkür, diese Liebe zu sein und zu üben, sondern es ist höhere sittliche Nothwendigkeit für ihn, ohne sie fehlte ihm die sittliche Vollkommenheit, und wie verschieden das Maß seiner Kräfte von dem der Andern sei, er kann der Liebe, die göttlich frei und weise in ihm waltet, nur genügen, indem er ihr all diese Kräfte gänzlich zu Diensten stellt, ganz wie Dasselbe auch unser höheres Lebensgesetz ist.

Ebendaher aber, weil er in seinem Berufe, wie einzig dieser auch sei, doch ächt menschlich ist und bleibt, dürfen wir auch nicht etwa sagen: er habe ein anderes Sittliches, als das den Menschen Weltende, dargestellt; über die sittlichen Bande der Familie, die sittliche Pflicht des Gehorsams gegen Obrigkeiten, das sittliche Recht des Eigenthums sei er hinaus gewesen; er habe dieses Alles nur so weit als er gewollt, zu achten gebraucht, und habe auch allgemein menschliche Pflichten in diesen Beziehungen verletzen dürfen im Interesse seines höhern Berufs und Kraft der Hoheit seiner Person ¹⁾. Im sittlichen Gebiet schließt

¹⁾ Mein trefflicher Freund, der seel. Professor Bonifas in Montauban, dessen frühen Verlust ich für mich und noch mehr für die Wissenschaft, besonders in der französischen Kirche schmerzlich beklage, da nach seinen schönen Ansängen noch Ausgezeichnetes von ihm zu erwarten stand, hat in seinem Artikel über Pécant's Schrift in der *Espérance* manches Schöne gesagt, dem ich vollkommen beistimme. Wenn er aber einige Facta im Leben Jesu auf dem Wege erklären will, daß die gewöhnlichen, uns geltenden Sittengesetze ihm nicht gegolten haben, so finde ich dieses bedenklich, und für den Zweck überflüssig. Bedenklich, weil dann Christus nicht unsere Sittlichkeit dargestellt hätte, und in sie eingegangen wäre, was christologisch an Doketismus, ethisch an Antinomismus streift, und den allgemeinen, ewigen, in sich nothwendigen Character des Ethischen in Frage stellt. Die Folge wäre die Nothwendigkeit, einen rein empirischen oder positivistischen Ursprung des gewöhnlichen Sittlichen zu statuiren. Es bedarf aber auch nicht solcher Auskunft. Von dem Vorwurf der Schädigung der Gadarener, Matth. 8. würde Jesus nur getroffen, wenn er entweder diesen Schaden gewollt oder doch vorher gewußt hätte. Das Erstere anzunehmen ist kein Grund; vielmehr gewiß genug, daß der Unfall, der ja die Gadarener ihm verschloß, ohne seinen Willen geschah. Allerdings hatte dieser Ausgang der Sache unmittelbar nahe gelegen, wenn man sich den Hergang wie oft geschieht, so vorstellte: Jesus habe den Besessenen erlaubt, in die Säue zu fahren. Aber das ist nicht die Aussage der Evangelisten, und will man die Erzählung von ihnen nicht glauben, so muß man auch nicht aus ihnen Waffen gegen die Unschuldlichkeit Jesu hernehmen wollen. Sie berichten, daß die Dämonen ihn gebeten haben, nicht in den Abgrund zurück verwiesen zu werden, sondern in die Herde fahren zu dürfen. Jesus gebietet ihnen nicht, das zu thun; er gestattet es ihnen nur, indem er sie nicht, wie sie befürchtet, in den Abgrund verbannt. Indem er dieses nicht thut, behalten sie die Freiheit, zwar nicht mehr unmittelbar aber doch mittelbar den Menschen Schaden zu thun. Diese Freiheit benützen sie so, daß sie der Sache Jesu dadurch zu schaden suchen: wir haben aber kein Recht zu fordern, daß zu Jesu amtlichem Vorherwissen auch das gehört habe, was sie in der Herde bewirken würden oder zur Ausgabe seiner Macht, Schaden am Vermögen, wie er ganz ebenso auch durch Sturm, Ungewitter, Seuchen kommen kann, abzuwehren. Vergl. Trench, *Notes on the Miracles of our Lord* ed. 5. 1856., S. 151—180. Aehnlich verhält es sich mit der Versuchung des Feigenbaumes, bei der nicht einmal feststeht, daß durch sie wirklich ein Schaden gestiftet sei, indem

das Höhere das Niedrigere in sich ein, bewahrt und bestätigt es an seinem Ort. Das Gegentheil führte auf mehrere Species des sittlich Guten nach römisch-katholischer Anschauung und brächte innere Widersprüche und Willkür in die sittliche Welt. Aber allerdings an seinem Ort. Gott ist das höchste Gut: nichts darf ohne ihn, wider ihn geliebt oder geschont werden ¹⁾. Da kommt es also darauf an, zu

ein unfruchtbarer Feigenbaum nicht besser ist als dürres Holz. Die Handlung Jesu selbst ist aber nicht ein epideiktisches Wunder, dessen Zweck Vernichtung, sondern eine symbolische That, deren Zweck erschütternde Warnung des Volkes und der Stadt Jerusalem zum Leben, Warnung vor dem über ihr schwebenden Gerichte ist; denn Israel ist der unfruchtbare Feigenbaum, der das Land hindert und der umgehauen wird, weil er sich nicht bessert, vielmehr nur blätterreich vor andern Bäumen, also vielversprechend und anmaaßend dasteht (an dem Feigenbaum lassen die Blätter sicher Früchte erwarten, weil die Früchte vor den Blättern kommen) aber die Erwartung täuscht. Vgl. Luk. 13, 6—9. Trench, a. a. D. S. 439.

¹⁾ Wenn Jesus Joh. 2, 4 seine Mutter mit strengem Wort zur Geduld verweist, und sie in seinen Beruf sich nicht einmischen läßt (wie er auch ähnlich mit Petrus verfährt Matth. 16, 22.) so hat er ihr dadurch etwas gegeben, was sie brauchte, wenn sie zum Glauben an ihn kommen sollte. Er hat die Sohnespflicht treulich beobachtet noch durch seine letzten Worte am Kreuz. Joh. 19, 26. Aber für Maria (wie in geringerem Maaße für seine Brüder) war es aus nahe liegenden Gründen schwerer als für Andere, sich ihm als ihrem Erlöser, an den sie wie Andere glauben mußte, unterzuordnen. Daher konnte die Liebe zu ihr, die nicht ohne Wahrheit sein durfte, sich nicht anders als dadurch beweisen, daß er wo er in seinem Berufe handelt und redet, ihr um nichts mehr zugesteht als Andern. Indem er sie so in die ihr, wie sie auch bald fühlt (Joh. 2, 5.) gebührende Stellung versetzt, erleichtert er ihr so viel als möglich den Glauben und gibt dem gewohnheitsmäßigen Zusammenleben ein Gegengewicht. Er ehret sie als seine Mutter, aber nicht auf Kosten seines Vaters, seines Berufes, und der wahren, auf die Seele gerichteten Liebe zu ihr. — Dinge, welche nicht in sich selbst sittliche Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit haben, sondern die nur zum conventionellen Anstand gehören, läßt Jesus nicht zu, wo er dadurch für den heilsamen entscheidenden Lebensentschluß, der eben im Reifen ist, wieder Gefahr und Erschütterung voraussieht. So ruft er Dem, der von seinen Hausgenossen erst Abschied nehmen will, ehe er ihm folgt, zu: Wer die Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes. Und dem, der ihn wieder verlassen will, um dem Begräbniß seines Vaters beizuwohnen, wird einerseits gesagt, daß es dem todtten Leichnam des Vaters am Begräbniß nicht fehlen werde und es, damit diesem die letzte Ehre werde, seiner Anwesenheit nicht bedürfe; andrerseits ruft er ihn aber auch von der Ueberschätzung eines Todtendienstes, die Jesu selbst wieder nur ein einzelnes Symbol eines geistlich todtten Daseins ist, zur göttlichen Quelle des Lebens zur Gemeinschaft mit dem Gott, dem auch die Todten leben (Luk. 20, 38.) und der, so wenig als er

erkennen, was das wahrhaft d. h. göttlich Gute ist, nicht aber das conventionell Sittliche oder gar gewisse sittliche Vorstellungen einer Zeit oder Nation ohne Prüfung zur Norm zu machen, wornach Jesus zu messen sei, statt vielmehr die eignen Begriffe vom Sittlichen erst rectificiren zu lassen, wie wir es oben in Betreff der Pharisäer gesehen haben. Doch hierüber unten noch ein Wort.

Aber sagt Jesus nicht selbst zu jenem Jüngling: „Was nennest du

äußere Opfer und Gaben auf Kosten der Nothdurft der Eltern von den Kindern verlangt, Matth. 15, 4—6, ebenso wenig eine die Seele hintansetzende Kindesliebe gestattet, wohl aber das Herz des Menschen beansprucht und diesem eine noch höhere als die natürliche Liebe zu den Eltern einflößt. Das Hassen von Vater und Mutter Luk. 14, 26. will offenbar cum grano salis verstanden sein und kann nicht anders genommen werden, als das ebendasselbst geforderte Hassen des eigenen Lebens. Ueberall wird Eifer und Kampf gegen die natürliche Liebe gefordert, wo sie abgöttisch und selbstzufrieden der höheren in den Weg tritt; aber die Selbstverleugnung und das Streben, das hiermit solcher ungöttlichen Liebe entgegenverlangt wird, ist selbst wieder nur Bedingung des wahren Lebens und des Auferstehens der wahren Liebe. Luk. 17, 23. Matth. 19, 29. Luk. 14, 26. — In Beziehung auf den Lebensentschluß, den Christus fordert, am ersten nach dem Reich Gottes zu trachten, alle andern Güter dahinten zu lassen und allen Schaden an Geld, Gut, Ehre bei den Menschen für Gewinn zu achten, kommt allerdings für die Zeit des Wandels Jesu auf Erden in Betracht, daß auch äußeres Abbrechen der bisherigen Beschäftigungen und Verhältnisse eine Bedingung der Nachfolge Jesu war, was jetzt nicht mehr so gilt. Jesus, in welchem das Reich Gottes beschlossen war, konnte nur jedesmal an Einem Orte sein; und so mußte, wer das Reich Gottes suchte, auch in seine äußere Nachfolge treten, also alte Verhältnisse abbrechen. Nach seiner Erhöhung hat er, hat das Evangelium vom Reich immer mehr Allgegenwart bekommen, ja es wirkt als Ferment in den irdischen Verhältnissen. Daher es für gewöhnlich mehr nur der Aussonderung von Zeiten der Stille und Sammlung als einer Aenderung des Ortes oder Berufes bedarf, um Christo nahe zu kommen. Die gegebene Darlegung erklärt eine Reihe von Stellen, die bei oberflächlicher Betrachtung Anstoß gegeben haben, oder mit reinen sittlichen Begriffen nicht zu stimmen schienen, weil man darin die Ansicht fand, die wahre Nachfolge Christi sei mit dem gewöhnlichen Beruf, mit Reichthum oder Vermögensverwaltung oder wohl auch mit dem Eintritt in den Ehestand unvereinbar. Vgl. Matth. 9, 9. 5, 29. ff. 6, 25. ff. 10, 37—39. 12, 48. ff. 16, 24—26. 19, 21. Luk. 6, 24. 16, 1. 19, 18, 23. 12, 33. Dabei verdient noch Beachtung, wie jene anfängliche Gebundenheit des Reiches Gottes an die Schranken des Raumes gerade durch die damit gegebene Nothwendigkeit der äußern Ablösung von Haus, Heimath u. s. w. zum Zweck der äußeren Nachfolge sich die Mittel gewann, jene Schranken durch zahlreiche Arbeiter am Missionsdienst zu überwinden und dadurch für ein zweites Stadium des Reiches Gottes, die zusammenhängende Ethisirung der irdischen Verhältnisse Raum und Stoff zu schaffen.

mich gut? Niemand ist gut, als Gott allein!“ Matth. 19, 16. ff. Man hat das als Tadel deuten wollen, daß der Jüngling ihn bloß für einen guten menschlichen Meister halte, statt für Gottes Sohn. Gewiß war es nicht Jesu Meinung, ihn von sich hinweg zu weisen zu Gott, zu einem Gott, der mit Jesu Sendung nichts zu thun habe, als bedürfte der Jüngling nicht Jesu. Er sagt ihm zwar nicht: Du hast die Gebote nicht gehalten, wie du meinst, von Jugend auf; er sagt ihm aber, daß er noch nicht vollkommen sei und ladet ihn in seine Nachfolge ein, die ihm das Weitere zeigen soll. Auch sind die Worte Jesu nicht so zu verstehen, daß die freiwillige Armuth schon seine Vollkommenheit sein würde, denn die Forderung der Entäußerung von seinen Gütern ist nur die negative Seite der Aufforderung zur Nachfolge Jesu, deren es nicht mehr bedürfte, wenn er dem Gesez schon von Jugend auf genügt oder eine überverdienstliche Vollkommenheit sich durch seine freiwillige Armuth erworben hätte. V. 23 zeigt deutlich, daß in Jesu Augen der Jüngling außerhalb des Reiches Gottes war, dem er durch seine Anfrage bei Jesu sich nur genähert hatte. So ist also kein Zweifel, daß es Jesu darauf ankam, ihn bei sich festzuhalten, nicht aber auf Gott ohne Christus zu verweisen; ebenso gewiß ist, daß er ihn auch zur wahren Erkenntniß Jesu selbst seiner Zeit würde geführt haben. Aber das Nächste, was ihm Noth that, war, wie Jesus aus dem leichten, freigebigen Gebrauch des Wortes „Gut“ erkannte, die Selbsterkenntniß nicht die Verkündigung von der Sendung und Würde Christi, für die ihm das Verständniß der Voraussetzungen noch abging, über die also Jesus nach der auch sonst bei ihm wahrnehmbaren Methode noch schwieg. Er meint fertig zu sein mit dem Pensum des Gesezes und fragt nach einem neuen, da das Gesez wohl zeitliche Verheißungen, aber nicht die des ewigen Lebens gebe. Zur Selbsterkenntniß bedurfte er nun aber der Erweckung des Bewußtseins von dem heiligen, allein guten Gott, von dem Unterschied oder Gegensatz Gottes und der Welt, die er in Betreff der Güte Gott nahe zu stellen so geneigt war, daß es darnach einer vollendenden wie herstellenden Offenbarung Gottes gar nicht bedurft hätte. Die Absicht der Stelle ist also nicht, Christi Person die Güte abzuspochen oder positiv, was er sei, auszusagen, sondern das leichtsinnige Zusprechen der Güte an einen Meister auf Kosten der Ehrfurcht vor Gott, der Quelle des Guten, zu tadeln und dem Jüngling mit einem schlagenden durch seine Demuth gewinnenden Worte seinen Grundfehler zu sagen, nämlich daß er es mit dem Guten zu leicht nehme. Daß Jesus von sich selbst Sündig-

keit hätte aussagen wollen, ist unmöglich, da hiermit seine sonstigen Selbstaussagen über seinen Erlöserberuf bei den Synoptikern wie bei Johannes und seine Stellung, die er sich zum Reiche Gottes gibt, nicht stimmen würden. Auch die Evangelisten haben so wenig als die Urkirche das Wort so verstanden. Aber allerdings hätte Jesus doch kaum sagen können: Niemand ist gut als Gott allein, wenn er nicht auch sich, diesen Menschen mit der ihm zukommenden Güte von der göttlichen selbst unterschieden hätte, und zwar nicht bloß sofern diese der Urquell aller Güte ist, denn die vollkommene Ursache könnte auch eine vollkommene Wirkung haben, sondern weil alle irdisch-creatürliche Güte doch nicht vollkommen gut heißen kann, indem sie noch nicht vollendet, noch über Versuchungen und Wandelbarkeit erhaben ist. Sonach bezeugt die Stelle abermals die vollständige, wirkliche Menschheit Christi in seinem ethischen Charakter, aber nicht im Geringsten seinen Antheil an der menschlichen Sündhaftigkeit. Für seine Theilnahme an dem Elend der menschlichen Sünde ist nach den Evangelien nur in dem Sinne Raum, als seine Liebe die Disharmonie außer sich in sein Empfindungsleben hereintwirken ließ (s. o.). Daher das christliche Bewußtsein es immer nur als Profanation seiner Liebe ansehen wird, wenn sein Seelenleiden in Gethsemane und sein Leiden am Kreuz bis zur Gottverlassenheit, dieses Leiden, das ihm seine sich selbst vergessende Liebe eintrug und das die leuchtendste Offenbarung seiner reinen göttlichen Seele ist, als Eingeständniß seiner Sündigkeit ausgelegt wird.

Er ist vollkommen Mensch gewesen im Wachsen und Werden, in Versuchung und Kämpfen, aber ohne daß irgend eine geschichtliche Spur auf einen Flecken in seinem Leben hinwies. Er war uns allenthalben gleich, ohne deshalb uns als Sündern gleich werden zu müssen. Denn die Sünde ist Verneinung des wahrhaft Menschlichen. Er nahm kein Ausnahme-Gesetz als Bevorzugter für sich in Anspruch, sondern dem allgemeinen menschlich-sittlichen Gesetz hat er sich unterzogen. Dieses genügte ihm; aber dieses in seiner Reinheit, Tiefe und Fülle erfüllte er. Er weiß und will nichts von einer übersittlichen religiösen Genialität, seine Religion ist sittlich, seine Sittlichkeit religiös.

Allerdings in Einer Hinsicht, kann es scheinen, fehlt ihm das, was alle Menschen sonst haben, nämlich die besondere Individualität der tugendhaften Persönlichkeit. Sein sittlicher Character, wie er uns aus den Evangelien anspricht, trägt nicht das Gepräge einer besondern Zeit oder Nationalität, sondern offenbart die ewige Schönheit des

allgemein Sittlichen, des im tiefsten Sinn allgemein Menschlichen, jedes Alter und Geschlecht, jedes Jahrhundert, dem sein Bild enthüllt wird, im innersten Herzen Erfreunden, zugleich Beugenden und Erhebenden. Es ist das Vorrecht alles Klassischen, auch des klassisch Sittlichen, daß ein Hauch des Ewigen, der unverwelflichen Idealität darin weht. Sein Bild, wie die Evangelisten es uns zeichnen mit dem Nachdruck der kunstlosen Einfach, deren Stärke in der Wahrheit liegt, stellt jedem irgend Empfänglichen eine historische Erscheinung im Glanze der sittlichen Idee und die sittliche Wahrheit in der Lieblichkeit und Kraft der Wirklichkeit vor Augen. In seiner Anschauung athmet der nach einer lebendigen Erkenntniß des menschlich Guten Suchende auf, hier ruht er aus, denn eines Jeden Gewissen jauchzt ihm gleichsam zu als der endlichen Erscheinung des Menschen, als dem objectiv lebendige Wirklichkeit gewordenen Gewissen der Menschheit. Denn auch, was er als seinen Beruf treibt, liegt nicht wie bei uns auf einem einzelnen Gebiete des menschlichen Daseins: sondern ist auf das Centrale, die Rechtfestigung der Menschheit in ihrem Verhältniß zu Gott und auf das Allgemeine, das wahrhaft Menschliche in Jedem gerichtet, von wo aus die erneuernden Lebensadern in alle Gebiete des menschlichen Daseins fließen. Aber dabei ist das Wunderbare, daß sein Thun und Reden doch nicht ins Unbestimmte, Abstracte geht, sein Characterbild nicht den Eindruck der Flachheit, Blässe, Leblosigkeit oder Einförmigkeit macht. Vielmehr insofern, als man unter individuellem Character den Gegensatz zu dem Unbestimmten und Unausgebildeten versteht, muß man sagen; daß er in seiner Universalität den bestimmtesten, ausgeprägtesten individuellen Character zeigt. Seine unterscheidende, auszeichnende Individualität ist eben dieses, daß seine Einzelheit sich zur persönlichen Darstellung des allgemein und wahrhaft Menschlichen und zwar in heilskräftiger Weise macht. Der Wahn ist häufig, daß das Gute für sich einförmig und leblos wäre und seine Lebendigkeit und Farbe nicht seiner schöpferischen Kraft und Originalität sondern dem Bösen, seinem Gegensatz verdanke. Das Bild dieser lebensvollen vollendeten Persönlichkeit ist der Triumph über diese todte Ansicht, die das Gute zum ewigen Schuldner des Bösen und das Böse, den Tod zum Spender des Lebens machte.

So lebt Er denn als Einzelner wie Andere und neben ihnen; aber es ist in ihm die Macht des Allgemeinen, er ist der Mensch schlechthin, derjenige auf den die erleuchtete Menschheit, ein Platon wie die Propheten, warteten. Und sein Beruf ist ebendaher der „Beruf

der Berufe“, der centrale, das Lebensprincip der Menschheit betrefsende Beruf, von dem die Kraft und Unvergänglichkeit aller Individualitäten abhängen wird. Denn nur indem sie das allgemeine Gute, das göttlich und menschlich zugleich ist, in Seiner individuellen Person aber wirklich ward, ihrer Individualität einverleiben, gewinnen sie das ewige Leben. Er ist der Menschensohn.

II. Die historische Erkennbarkeit der sündlosen Heiligkeit Jesu.

Ist Jesu heiliger, unsündlicher Character vollkommen menschlich, so ist er auch erkennbar, Offenbarung der Idee des wahrhaft Menschlichen nicht in Lehre bloß sondern auch in Wirklichkeit: nicht bloßes Geheimniß, das auf fremde Autorität geglaubt wird, sondern es ist eine historische Gewißheit von seiner Unsündlichkeit und sittlichen Vollkommenheit erreichbar. Es sind meines Erachtens in dieser Hinsicht viele Irrthümer im Schwang: man pflegt Denjenigen, welche die historische Erkennbarkeit der sittlichen Vollkommenheit Christi leugnen, viel zu viel zuzugestehen, und vergißt dabei, daß eine Offenbarung, die nicht wirklich offenbart und Gewißheit von sich zu geben vermag, nicht Offenbarung, sondern bloßes Geheimniß wäre, dessen Gegenstand man etwa nach einer Uebereinkunft voraussetzte.

Doch vernehmen wir die Einwürfe gegen diese Erkennbarkeit. Man sagt: Ueber die früheren Lebensjahre Jesu fehle es an Quellen. So könnte also Jesu früheres Leben nicht mit Sicherheit als sündlos bezeichnet werden. Wir antworten: die spätere glaubwürdig berichtete Reinheit bürgt für die frühere. Alle Fehler früherer Lebensalter lassen „Narben“ zurück in uns, bei Jesu nehmen wir keine wahr. Und wenn die, welche von Jugend auf mit ihm zusammen waren, wie Maria und selbst seine Anfangs störrigen Brüder, wie Niemand leugnet, später aufrichtig an ihn als ihren Erlöser geglaubt haben, liegt hierin nicht ein gewichtiges Zeugniß dafür, daß sie nie eine Sünde an ihm wahrgenommen, daß sie den tiefen Eindruck eines heil. Lebens von ihm empfangen haben? Unter diesem Gesichtspunkte erhält doch wohl die Stelle Luk. 2, 51. 52. die ohne Zweifel auf die Quelle der heil. Familie selbst zurückgeht, wie die ganze Erzählung vom ersten Tempelbesuch, eine hohe Bedeutung. Was seine Angehörigen wahrnahmen, war Gehorsam gegen die Eltern, Zunahme an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. — Man sagt ferner: die Quellen für die Zeit seines öffentlichen Lebens seien doch unvoll-

ständig; wir haben zwar Jesu Worte und Thaten, aber wie wichtig seien für die Beurtheilung des sittlichen Characters noch die Mienen und Gebärden, der Blick der Augen, der Ton der Stimme; das Alles fehle uns, so daß ein sicheres Urtheil nicht möglich sei. Dazu komme endlich, daß es im Sittlichen auf die Gesinnung ankomme, welche immer dem menschlichen Auge verborgen bleibe. Was das Erstere betrifft, so fehlt uns freilich die sinnliche Anschauung, welche die Jünger hatten; aber wir wissen von ihnen, welchen Eindruck seine Persönlichkeit gemacht hat. Wir hören sie erzählen von der Hofseligkeit der Rede, die aus seinem Munde ging, von dem Auge, das liebend auf dem reichen Jüngling weilte, am Grabe des Lazarus und im Anblick Jerusalems Thränen vergoß, von dem in's innerste Herz dringenden Blicke, der dem Petrus den Schmerz der verleugneten Liebe zeigte und mit unwiderstehlicher Gewalt ihn mit bitterer Reue erfüllte; auf der andern Seite von der Macht seiner Rede und der Hoheit und stillen Majestät seiner Erscheinung. „Wir sahen Seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“. Daran haben wir in dieser Hinsicht genug, um zu wissen, daß Mienen, Gebärden, Ton u. s. w. nicht im Widerspruch, sondern in vollkommenem Einklang mit dem göttlichen Adel waren, der aus seinem Reden und Thun hervorleuchtete¹⁾. Was aber

¹⁾ Auch bei der Tempelreinigung, an der Pécaut großen Anstoß nimmt, läßt sich der Erfolg nicht etwa aus einer leidenschaftlichen, außer sich gerathenen Hestigkeit Jesu, sondern nur aus dem ehrfurchtgebietenden, majestätischen Eindruck seiner Person begreifen, für den selbst ungebildete, rohe Knechte mehr offenen Sinn zeigten, als Hochgebildete, aber geistlich Abgestumpfte (Joh. 7, 32. 45. 46.). Wenn Pécaut die Tempelreinigung tadeln zu dürfen meint, sei es aus formellen oder materiellen Gründen, so ist es wunderlich, daß er Jesu das Recht bestreitet, das Die, so es anging, nicht zu bestreiten wagten. Denn gewiß hätten sie ihn gerne gestraft; aber sie müssen guten Grund gehabt haben, die Sache nach leichter Einsprache auf sich beruhen zu lassen, in der ihr Gewissen sie der so grob versäumten Pflicht überführte. Wie wichtig war aber auch dieser Act Jesu, wenn wir ihn im Zusammenhang mit der cursirenden Anklage gegen ihn des Tempels halber zusammen nehmen! Er vollbringt ihn zum Zeichen, wie inniger das Volk Gottes und sein Heiligthum liebt, wie ächt conservativ sein Thun ist. Eben zuvor hat er geweint über Jerusalem, während er von Hosianna-Rufen umfluthet war, und weiß vorher des Tempels Untergang. Aber er wirkt so lange es Tag, er sammelt und warnt so lange es möglich ist. Die Entweihung des Heiligthums ist ihm Vorbote der profanen Behandlung, die sie ihm, dem Antitypus des Tempels werden widerfahren lassen; er straft jene Entweihung, weil, wer sie gut heißt, noch weit mehr seine Heiligkeit verkennen und an ihr sich verjünden wird.

das angeblich nothwendige Verborgenbleiben seiner Liebesgesinnung anlangt, so vergiftet man dabei, daß gerade das Ethische, so innerlich es ist, eine wesentliche und innere Beziehung auf die Wirklichkeit hat, in ihr sich handelnd, leidend offenbaren will, und daß es die Ohnmacht der ethischen Idee und der ethischen Kraft behaupten hieße, wenn man sagte: sich erkennbar zu machen, sich gleichsam in's Herz schauen zu lassen, das sei zwar höchstes Bedürfniß der Liebe, das bringe sie aber nicht zu Stande, es hindere daran der unsichtbare Character des Ethischen, oder was auf dasselbe hinaus läuft, die Unfähigkeit der materiellen, leiblichen Welt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken und darzustellen ¹⁾).

Gegner der Wunder haben früher oft sich auf ihre Unerkennbarkeit berufen und dadurch sie werthlos zu machen gesucht. Nicht minder wäre die unsündliche Vollkommenheit Jesu umsonst, ja nicht vollkommen wirklich gewesen, wenn sie sich nicht erkennbar gemacht hätte. Von den Wundern nun ist zu sagen, daß ihre Gegner, indem sie ihre Unmöglichkeit durch den Widerspruch gegen alle erkennbaren Naturgesetze begründen wollen, ebendamit selbst wieder behaupten, daß sie sich sehr wohl von gewöhnlichen Ereignissen unterscheiden; sowie, daß sie im Zusammenhang mit ihrer Ursache und ihrem göttlichen Zweck ihr Licht erhalten, und ihren Zusammenhang mit der göttlichen Welt constatiren. Noch enger ist der Zusammenhang zwischen der unsündlichen Vollkommenheit Jesu und ihrer Erkennbarkeit. Denn die Liebe ist gar nicht Liebe, die in sich verschlossen bleiben, die nicht für Andere da sein will. Wenn es das wesentlichste Prädicat des Lichtes ist, daß es für das Auge sein und wie sich selbst so alles Andere beleuchten will, oder des Geistes, daß er für den Geist sei, so ist es noch mehr das Wesen des Geistes in seiner Wahrheit, d. h. der liebenden Persönlichkeit, für Andere sein zu wollen, damit eine Liebesgemeinschaft werde. Vollends die erlösende Liebe kann sich nicht genügen ohne diese wirkliche Selbstoffenbarung ihres Innersten, weil all unsre Rettung zu ihrem Fundamente die Erkenntniß von dem Geliebtsein, von der zukommenden Liebe Gottes in Christo hat.

Der irdische Stoff ist nicht so spröde, um nicht Ausdruck des Ideellen werden zu können. Wahr ist, es kann auch die Lüge ver-

¹⁾ Vgl. das tiefsinnige Wort des mystischen Meisters (Eusebius): „Wem Innerlichkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerlichkeit innerlicher, denn (dem) dem Innerlichkeit wird in Innerlichkeit“.

suchen, die Sprache der Liebe und Wahrheit zu reden; es kann die Selbstsucht für ihre Zwecke den Ausdruck oder die edle Zeichensprache des Herzens borgen oder entwenden. Aber das beweist nur, daß auch darauf zu achten ist, ob die Sprache der Liebe erborgt sei, nicht aber, daß es keine Sprache und keinen Ausdruck der Liebe gebe. Denn gäbe es dieselben nicht, so fiel es Niemandem ein, sie von der Liebe zu borgen.

Die Behauptung der Erkennbarkeit der Heiligkeit Jesu schließt daher allerdings die Anerkennung in sich, es sei möglich, mit historischer Sicherheit (freilich nicht mit mathematischer Gewißheit, deren Anerkennung auch von dem sittlich Stumpfften erzwungen werden kann, wenn er übrigens nur Verstand hat) zu entscheiden, ob Jesu Thun und Reden wirklich Ausdruck und Offenbarung seines Inneren war oder aber Heuchelei und Verstellung.

Wir denken darüber, ob Jesus ein Heuchler und Lügner war, kein Wort zu verlieren. Auch Pécaut, der schärfste und offenste Gegner der Sündlosigkeit Jesu in neuester Zeit, erkennt bereitwillig einen hohen Grad sittlicher Vollkommenheit bei Jesu an. Aber er sollte sehen, daß er damit schon das Recht aufgegeben hat, zu Gunsten der Unerkennbarkeit von Jesu sittlichem Character sich auf die Unsichtbarkeit der Gesinnung zu berufen: denn das Bild hoher sittlicher Vollkommenheit, das er selbst in Jesu sieht, erlaubt nicht die Annahme, daß Jesus Anderes habe offenbaren wollen in Reden und Thun, Anderes, nämlich Schlechteres, in seiner Gesinnung getragen habe, sondern, ist Jesus so aufrichtig und rein, wie Pécaut will, so ist Heuchelei ferne von ihm, wie sie denn auch sein tiefster Abscheu war¹⁾, aber dann haben wir auch an allen seinen Lebensäußerungen Offenbarungen seines Innern.

Für uns aber erhellt Dasselbe noch aus einer anderen Erwägung. Wo Lüge und Heuchelei den Schein des Guten um sich nehmen will, da verfährt sie immer so, daß sie, selber unerfahren in dem Gebiete der Liebe und Wahrheit sich unwillkürlich an das Herkommen hält, sich an das, was in einem Kreis für exquisit fromm oder streng sittlich gilt, nachahmend anschließt, sei es auch mit Erfindung neuer künstlicher oder frappanter Formen, die dem herrschenden sittlichen Ton einerseits zusagen, andererseits in Staunen versetzen, keineswegs aber

¹⁾ Vgl. z. B. Matth. 23., 6, 2. 5. 16., 7, 5., 15, 7., 16, 3., 22, 18., 24, 51., Mark. 7, 6., Luk. 12, 1., 13, 15.

hat sie den Muth oder die Kraft für die Einfachheit sittlicher Originalität. Denn wo bliebe der beabsichtigte Erfolg der Täuschung, wenn man nicht, vielleicht selbst in übertreibender Weise die Zeichensprache oder Münze, die bereits Curs hat, benützte und mit ihr bezahlte? Nun nehmen wir aber wahr, daß Jesus auf diesem Gebiete geradezu mit den hergebrachten Vorstellungen und Erwartungen von dem, was gerecht, fromm, gut sei, und deren Vertretern brach und in den stärksten Conflict kam, daß er in schöpferischer Originalität eine, der herrschenden direct entgegengesetzte, aber an den sittlichen Ursinn im Menschen appellirende, den Empfänglichen (ähnlich wie ein ächtes Kunstwerk) sich durch sich selbst empfehlende und sie überwältigende Anschauung vom Guten lehrend, lebend, leidend aufstellte. Das war nur möglich, wenn er von der Herrlichkeit des wahrhaft und an sich Guten, das er erkannte und an's Licht brachte, selbst ganz durchdrungen und erfüllt war, und nichts Anderes als dessen Sieg und Geltung suchte.

Wir sagen daher: weit entfernt, daß die Liebe kraftlos sein sollte, in dieser irdischen Welt und ihren allerdings chaotischen zerrütteten Verhältnissen sich zu offenbaren, ist diese Welt die Stätte, wo ihre Herrlichkeit sich am strahlendsten offenbaren konnte. Die Erde mit ihrer Vergänglichkeit und Sünde ist so angethan, daß gerade die äußere Majestät und Macht des Sohnes Gottes mehr verborgen und im Mystorium blieb, sich wenigstens in ihrer Fülle, nicht offenbaren konnte, während dagegen seine unsündliche heilige Liebe sich nirgends heller hätte offenbaren können, als eben in jenem Conflict mit der Welt Sünde um der Gerechtigkeit willen. Wir fügen auch hinzu: offenbart hat. Allerdings aber nur den Empfänglichen. Es gab auch und gibt noch Blinde, die diese Herrlichkeit nicht sehen, ähnlich wie an den Unmusikalischen die Harmonieen ungehört oder gar wie ein sich zerstreuernder Tonhaufe vorübergehen.

Christi sündlose Vollkommenheit ist objectiv wohl erkennbar. Sie hat den Willen und die Kraft gehabt, sich als das, was sie im innersten Wesen ist, erkennbar, offenbar zu machen. Wer sie unerkennbar nennt, der nimmt, wie das bei optischen Täuschungen zu geschehen pflegt, das Object in Anspruch und in Anklage, statt sich selbst. Dabei setzen wir freilich im Gegensatz zum rohen Empirismus jeder Gestalt voraus, daß nicht bloß das sinnlich Greifbare Wahrheit habe, vielmehr selbst das Greifbare nicht ohne Geist und geistige Principien wahrgenommen und verstanden werde; daß wir andrerseits auch mit

unserem Erkennen nicht auf die nackten Geistigkeiten logischer oder mathematischer Sätze beschränkt und so denkend in uns selber eingeschlossen sind, sondern daß, wie es dem Willen gegeben ist, ohne sich zu verlieren, auch außer sich zu sein in der Liebe, so auch dem Erkennen; genauer, daß es dem Liebesgeist gegeben ist, selbstbewußt oder bei sich und doch zugleich in dem Objecte zu sein. Das wahre Erkennen oder die Weisheit ist die Liebe des Denkens, die dem Denken einverleibte Liebe; wie das Sittliche und Gute die dem Willen einverleibte Liebe ist. Wie wir in der Anschauung eines Kunstwerkes die Idee des Schönen selbst aber in der Wirklichkeit ergreifen, so, behaupten wir, ist in dem Leben, welches als das höchste sittliche Kunstwerk dasteht, in dem Lebensbilde Jesu die Idee des Guten selbst ergreifbar und bietet sich Jedem dar, obwohl nicht Jeder ohne Bereitung es würdigen kann, und zwar bietet sie sich darin lebensvoll dar, nicht bloß als Gedanke, sondern als Wirklichkeit. Allerdings kann, da wir dieses Lebensbild nur noch in schriftlichen Documenten vor uns haben, hier noch gefragt werden: Ist es Wirklichkeit? Ist es Dichtung? Daß hier eine Darstellung der sittlichen Idee selbst in ihrer Herrlichkeit sich findet, gibt man vielleicht zu. Aber ist diese Darstellung nur Objectivirung der sittlichen Idee im Scheine der Wirklichkeit, in der bloßen sei es absichtlichen oder absichtslosen Kunst dichtender Sage, oder ist sie historischer Bericht von einem wirklichen, über diese Erde hingegangenen Leben? Darauf könnte die einfache Gegenfrage genügen, wo in der Weltgeschichte eine geschichtliche Gestalt sei, die so tiefe Furchen in dem innersten Wesen der Menschheit gezogen habe, als Jesus von Nazareth, dessen historische Existenz keiner bezweifelt. Aber noch unmittelbarer läßt sich der historische Beweis streng leisten, daß Jesu sittliche Erscheinung historische Realität, nicht Dichtung ist.

Wie wir vorhin zeigten: der Verdacht, daß Jesu Selbstdarstellung etwas Besseres zeige als vielleicht persönlich in ihm gewesen sei, oder, das Mißtrauen in seine subjective Wahrhaftigkeit müsse sich an dem Inhalt der Selbstdarstellung Jesu, an seinem Lebensgehalte erproben oder widerlegen, so ist es wiederum dieser Lebensgehalt selbst und seine Beschaffenheit, der die Entscheidung darüber enthalten wird, ob dieser Character Mythos oder historische Wirklichkeit sei.

Indem wir uns nunmehr der Betrachtung dieses Lebensgehaltes zuwenden, so glauben wir für die Behauptung einstehen zu dürfen, daß die Versenkung in das Lebensbild Jesu jedem wachen Gewissen die lebendige, concrete Idee der absoluten Reinheit und

unsündlichen Vollkommenheit erweckt; wir glauben auch, es lasse sich aus historischen Gründen nachweisen, daß Jesus durch sein in den Evangelien erzähltes Leben und nicht bloß durch Worte und Lehren diese Idee erwecke; ferner, daß die Seinigen Sein Bild nicht erfunden, sondern gefunden und geschaut, nicht gedichtet, sondern so gut als sie es konnten, beschrieben haben. Aber wir bleiben dabei doch von der Annahme gänzlich fern, daß der wirkliche Glaube an die Einigung jenes Idealen und des Historischen andemonstrirt werden könne: im Gegentheil rechnen wir zum Reservat-Rechte des Hauptes der Kirche und Seiner Majestät, daß es fort und fort sich als schöpferisch erweise, und es Niemand anders überlasse, als sich selbst, sich den Seinen bekannt zu machen und ihnen die Gewißheit zu geben, daß er sie kenne und liebe. Seine Erkennbarkeit ist sein fortgehendes Sicherkennbar-ja bekannt-Machen, ist eine Ihm wesentlich inhärirende Kraft und Tugend, ohne die er nicht der Erlöser wäre, ganz so, wie die heil. Schrift nicht mehr ihre principielle Stellung behielte, wenn wir ihre *perspicuitas* oder *semet ipsam interpretandi facultas* an irgend eine andere Instanz abträten.

III. Ueber den sittlichen Lebensgehalt Jesu.

Werfen wir also nun einen Blick auf den sittlichen Lebensgehalt Jesu, so kann es nicht darauf ankommen, einen *Catalogus virtutum* aufzustellen ¹⁾ und auf diesem Wege an ihm wie durch ein Additions-Exempel die sittliche Vollkommenheit nachzuweisen. Damit hätten wir noch kein Bild von seiner sittlichen Persönlichkeit, ja noch keine Gewähr für seine Vollkommenheit. Denn alle Tugenden haben erst ihre Vollkommenheit durch die Einheit und den harmonischen Zusammenklang; dieser selbst aber ist nur da, wenn sie alle aus der Ganzheit und Fülle der Einen Tugendkraft hervorgehen. Diese Einheit seiner Tugend, durch welche alle seine Tugenden harmonisch in einandergreifen, läßt sich freilich nicht zur lebendigen Anschauung erheben ohne das Concrete und Einzelne. Aber darauf wird es ankommen, das Entlegenste, was sein sittlicher Character einigt, zusammenzuschauen und an dem Concreten zu zeigen, wie darin Ein Geist nach Einem großen Lebensgesetz harmonisch waltet und Alles ordnet. Eben-
daher werden wir auch nicht bei Demjenigen verweilen, was annähernd auch andre bedeutendere Charactere sittlich Ausgezeichnetes darstellen,

¹⁾ Schmid, bibl. Theol. N. T. A. 2. S. 80.

oder was auch Diejenigen bereitwillig Jesu zugestehen, die ihn wohl für einen sittlich ausgezeichneten Menschen halten, was ohne Frevel Niemand leugnen kann, aber unsündliche Vollkommenheit ihm nicht zugestehen wollen. Sondern darauf besonders sei unser Blick gerichtet, was an seiner sittlichen Erscheinung sich von nie dagewesener Einzigkeit zeigt, was ihn auch von allen großen sittlichen Characteren, die wir kennen, unterscheidet und nur unter der Voraussetzung seiner innern sündlosen Vollkommenheit begreiflich war.

Die Malerei ist in gewisser Beziehung besser daran, als das Wort. Denn jene stellt das Bild in seiner Einheit und Ganzheit dem Blicke dar, während die menschliche Rede dasselbe nur in getrennten Sätzen und auseinander gezogen zur Darstellung zu bringen ringt. Die Darstellung im Wort nimmt mehr die zusammenfassende Kraft des Geistes in Anspruch: der Leser oder Hörer muß da das Bild sich zusammenschauen, das dort wie als freie Gabe sich darbietet. Dagegen hat das Wort den Vorzug der Bestimmtheit und Klarheit für sich. Denn Vieles, was das Wort leicht ausdrückt, kann das Bild ohne Wort nur leicht andeuten. Es ist doch das Wort der heil. Schrift und das Wort in der Gemeinde besonders, wodurch am lebendigsten und klarsten das Bild Christi in den Herzen der Menschen sich erhält.

Die Kirche nährt sich seit vielen Jahrhunderten an dem Lebensbilde, das die Evangelien von Jesu zeichnen: aber so lange sie schon dieses Leben auslegt in der Literatur und in ihrem Leben, jede Zeit erschaut neue Seiten, neue Goldstufen in den schlichten, keuschen evangelischen Berichten. Immer neue Schörrheiten entdeckt sie, je weiter sie selbst fortschreitet, in Jesu Character, und nach so langer Zeit fühlt sie ebenso wenig, als die erste Christenheit ein Bedürfniß, nach einem andern Musterbild als nach dem in ihm erschienenen sich umzusehen. Im Gegentheil, je mehr verstanden, desto unbedingter und allseitiger nimmt Jesu Lebensbild normirende Kraft für sich in Anspruch unter wachsender Zustimmung des Gewissens. Denn was irgend von dem in Jesu Verwirklichten sich dem Blicke enthüllt, das hat auch die Kraft, in jeder Menschenbrust für sich selbst, seine innere Wahrheit und Vortrefflichkeit zu zeugen. Aber ebendaher muß man auch sagen, daß die Darstellung des Characters Jesu in seiner Ganzheit und Reinheit nicht die Arbeit eines Einzelnen sein kann: es ist Sache der ganzen Gemeinde, ihrer Contemplation und ihres Lebens, in wachsender Nachbildung ihn immer mehr zum Verständniß zu bringen.

Andrerseits aber kann dieses große Gemeinwerth der Kirche nur dadurch fortschreiten, daß jede Zeit, was sie vermag, dazu thut, um das reine Bild Jesu immer bestimmter und allseitiger hervortreten zu lassen. Selbst die Evangelisten haben jeder ein individuelles Bild von Jesus aufgestellt; so darf die Nothwendigkeit einer nur individuellen, ja beschränkten Auffassung, die unsre Natur uns auferlegt, nicht von der Arbeit zurückschrecken. Auch die individuelle Auffassung, wenn sie nur nicht irrthümlich ist, wird sich zum Ganzen schicken, das uns vor Augen steht und im Herzen der Christenheit lebt.

Die Evangelien geben uns, statt eines Gesamtbildes von Jesu Character oder einer Aufzählung von Tugenden, vielmehr Geschichten von Jesu Thun, Reden, Leiden; enthalten sich dabei fast aller eigenen Reflexionen, nur objectiv, feuch berichtet, was sie wissen oder geschaut haben. Nur manchmal überwältigt sie das Gefühl und sie brechen dann in Worte aus, in denen sie ringen, den Gesamteindruck seiner Person auszusprechen. So Joh. 1, 14,; 13, 1 ff.; 12, 44—50.; 1. Joh. 1, 1 f., Matth. 11, 27—30.; 12, 18—21. Die so große Verschiedenheit ihrer Berichte, die doch für das, wovon wir sprechen, so wunderbar zusammenstimmen, ist vor allem für die historische Realität dieses Characterbildes eine Beglaubigung. Es hat so nicht werden können durch Verabredung, das beweist die Verschiedenheit; während die innere Zusammenstimmung der Züge zeigt, daß dieses Bild nicht die Invention der einzelnen Evangelisten zu ihrer Quelle hat. Doch, daß es überhaupt nicht der Dichtung, sondern nur der historischen Realität seinen Ursprung verdanken kann, darüber wird sich uns hoffentlich nachher das Urtheil noch bestimmter feststellen.

Die Auswahl des historischen Stoffes ist nach dem Zweck und nach der Gesichtslinie eines Jeden, besonders des Matthäus, Lukas, Johannes verschieden. Aber sofern Jesus sich als vollendete sittliche Größe im Kleinen und Großen zeigte, in allem Einzelnen die Einheit und Ganzheit seines Characters lebt, deßhalb bedurfte es nur des treuen Berichtes, und die Zusammenstimmung, worin sich die Evangelien ergänzen, war von selbst gegeben. Ueber diese Unerfindbarkeit des Characters Jesu hat besonders schön Channing (*The Evidences of revealed Religion* S. 78 f.) gesprochen, zwar ein Unitarier, der aber durch die Liebe und Hingebung, womit er sich in Jesu Character versenkte, manche orthodoxere Darstellung des Lebens Jesu beschämt und hinter sich läßt. Betrachten wir denn zuerst die verschiedene Art, wie Jesu Bild sich in jedem der vier Evangelisten abspiegelt, um daran Einiges

anzuschließen, was zeigen kann, wie das Einzelne, was sie berichten und was sich unter sie vertheilt hat, sich zu einer historischen Einheit ergänzt, besonders aber um das Charakteristische und Einzigartige des Characters Jesu nach einigen Seiten sich ins Licht stellen zu lassen.

Am wenigsten Eigenthümliches giebt Markus. Bei ihm überwiegen die Wunderthaten, die Kraftwirkungen Jesu über den Redestoff und über den Bericht von den Kämpfen Jesu: er kommt daher für uns mehr nur mittelbar in Betracht, nämlich indem Christi Reden, Leiden und Thun in ein neues Licht tritt, indem es auf dem Hintergrunde des Bewußtseins der Kraft und *ἐξουία* sich erhebt. Denn Niedrigkeit und Herablassung haben ihren sittlichen Gehalt erst als freiwillige Selbsterniedrigung. Damit verbinden sich bei Markus noch mehrere für die wahre Menschheit Jesu wichtige Züge, 3. B. 11, 13; 13, 32.

Dem Matthäus ist Jesus die Erfüllung der Prophetie, der verheißene König Israels, daher auch zum Licht und König der Heiden bestimmt. Er faßt 11, 27. ff., 12, 18. ff. im Anschluß an Jesaja 42, 1. f. Jesu Bild so zusammen: Er stellte sich dar als den Knecht Gottes, den Gerechten, der den Willen Gottes, das Gesetz gehorsam erfüllt; als die verheißene Krone des A. T., den geliebten Sohn, an dem Gott Wohlgefallen hat. Er habert nicht, lautes Wesen ist seinem Thun fern: vielmehr still, sanft, demüthig ist er in seiner Hoheit, voll Mitleids mit dem zerstoßenen Rohr und dem glimmenden Docht, die Schmerzen und Krankheiten der Menschheit auf seinem eigenem Herzen tragend bevor er sie heilt. Stille, tiefe Wirkung auf das Gemüth ist sein Ziel und Zweck, nicht lautes Gepränge, nicht Herrschen mit Machtwort. Aber diese Stille, Geduld, Herablassung in seinem Wirken ist nicht Schwäche. Der Geist des Herrn ist auf ihm, er bringt die Krise über die Nationen. Siegesbewußt und sicher beharrt er bei diesem stillen, niedrigen Weg das Verlorene suchend, bis er „das Gericht“ ausführt zum Siege. Gerade dieser Gang führt auf geistigem Wege die sichere Entscheidung herbei, die Reise für das Gericht, das sein Sieg ist in Beziehung auf Feinde und Freunde. — Matthäus stellt dann aber auch den Muth und göttlichen, sich selbstvergessenden Eifer des Sohnes dar. Als die Wahrheit Israels kommt er mit der Unwahrheit, Verfälschung und Verderbniß Israels in den stärksten Kampf, zeugt wider dieselben, die sich in falschen Sagenen, Begriffen, Paradoxen, Sitten befestigt haben, treu und mit furchtbarem Ernste, 3. B. Matth. 11, 21. ff.; R. 23. größtentheils vergeblich, zumal bei den Obern, aber er rettet was zu

retten ist. Er greift nicht zu Mitteln der Macht oder Gewalt gegen seine Feinde, aber er läßt auch nicht von seinem Werk, sondern leidet nun geduldig daß das Volk, das er liebt, ihn ausstößt und den Heiden überantwortet. Aber eben durch solche äußere Niedrigkeit ist sein „Gericht erhaben“, er läßt an seiner Person die Sünde ihr Gericht über sich selbst vollziehen, er führt durch das offenbarste, tiefste Unrecht leiden sein Werk zum Siege.

Bei Lukas dem Arzt und Gehülfen des Heidenapostels finden wir besonders Züge der zarten und reinen Humanität Jesu, die über alle jüdische Enge hinaus war gesammelt. Er erwähnt die holdseligen Reden in Nazareth 4, 22., das Mahl bei Simon 7, 36—50., und bei Martha und Maria 10, 38—42. Er berichtet die Erweckung des Jünglings zu Nain 7, 11. ff., die Heilung des Malchus 22, 51., und der zehen Aussätzigen 17, 11—17. Er erzählt jene Worte Jesu nach der Abweisung durch den samaritanischen Flecken 9, 52—56., worin er den Geist des N. T. mit dem Geiste des Elias contrastirt und den Jüngern einprägt, daß er nicht zu verderben, sondern zu retten gekommen sei. Lukas erwähnt Jesu Thränen über Jerusalem 19, 42. 13, 34. und seine Worte an die Töchter von Jerusalem auf seinem Todeswege: „Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und eure Kinder 23, 28.“ Er meldet jenen Blick Jesu auf Petrus 22, 61. Er theilt die Gleichnisse vom verlorenen Sohne mit Kap. 15, vom reichen Mann und dem armen Lazarus Kap. 16, und vom barmherzigen Samariter 10, 30—37, wie er denn Jesu Liebe zu den Sündern und Zöllnern besonders hervorhebt 15, 1. ff. 18, 9—14. 19, 2—10. (Zachäus). Lucas erwähnt besonders häufig Jesu Gebete und daß er Nächte im Gebete durchwacht 3, 21., 4, 42., 5, 16., 6, 12. 9, 18. 28. f., 11, 1. für seine Jünger betete, ohne daß sie darum wußten 22, 32., am Kreuze auch für seine Feinde, 23, 34. 46. Lukas hat die liebliche Ermahnung zum Gebet 18, 1. ff. Er erwähnt das Wort der Verheißung an den Schwächer 23, 43., und sein Wandeln und Reden mit den trauernden ernauntischen Jüngern 24, 13—45.

Bei Johannes ist uns ein tieferer Blick gegönnt in das inwendige Leben Jesu. Jesus weiß die Einheit mit dem Vater als sein stetiges Eigenthum. So ist sein Bewußtsein ewiges, über der Zeit stehendes Bewußtsein. In ruhiger, gottinniger Klarheit stehend, blickt er vom wahren Centrum der Welt aus hinein in die Verwirrungen und Kämpfe, Finsternisse der Welt in unverrücklich

sich behauptender Geistesklarheit. Aber nicht bloß blickt er hinein in die Unseligkeit und den Unfrieden der Welt, er läßt sich auch allseitig davon berühren, er geht ein in die Unseligkeit der Welt mit dem fühlenden Herzen theilnehmendster Liebe, immer folgsam der Stimme des Vaters, die er im Innern vernimmt, immer thugend, was er den Vater im Begriff sieht zu thun. Nicht in kalter Abstraction einer nur negativen Freiheit steht er über der Welt, sei es resignirend, sei es gleichgültig und fremd, nicht mit jener Trauer, die machtlos die Hand nicht anlegen kann zur Hülfe, noch mit jener Ironie, die es nicht will, die das Verkehrte seinem eigenen selbstzerstörenden Widerspruch überläßt, sondern jene innere Hoheit seines Wesens ist damit geeint, daß er sich ganz einläßt in die wirkliche Lage, sich „in den tiefsten Sinn jedes Momentes“ versenkt, die ewige Seite desselben hervorkehrt und nicht bloß Alles ins göttliche Licht, das Licht der Ewigkeit betrachtend stellt, sondern jeden Moment auch in ganzer geistiger Kraft und in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen durchlebt. Und doch wieder in diesem Eingehen in die Welt und Zeitlichkeit hat er ganz sich selbst, bleibt sein selbst mächtig. Daher die unendlich reiche Anwendbarkeit dessen, was er sagt und thut. In dem Einzelnen, wenn wir es richtig erfassen, erscheint immer wieder das Ganze seiner Kraft und seines Wesens, und so gewinnt auch das Einzelne eine allgemeinere, typische Bedeutung, bedeutsam für alle Zeiten, für den Einzelnen und für die Kirche.

Suchen wir nun wenigstens in einigen Hauptzügen uns das eigenthümlich Große, Einzige in Christi Character nach dem evangelischen Gesamtbild vor das Auge zu stellen, so wollen wir nicht von dem weiten Blick und der Tiefe seines Geistes reden, noch von Beweisen seiner Treue gegen Freunde ¹⁾, seiner Wahrhaftigkeit, wo das Bekenntniß ihn der Verfolgung Preis gibt ²⁾, seiner Milde ³⁾ und Gerechtigkeit ⁴⁾ noch von anderen einzelnen Tugenden sprechen, die auf jedem Blatte der Denkwürdigkeiten von ihm zu Tage kommen, sondern nur bei drei Characterzügen von ihm wollen wir verweilen, die unter sich innig zusammenhängend alle auf ein ganz eigenthümlich gestaltetes Inneres weisen. Das Erste wobei wir stehen bleiben, sei

¹⁾ B. B. Joh. 18, 8.; 19, 25. 26. Luk. 22, 32. 48. 61.

²⁾ Joh. 6, 15. u. 27—66. Matth. 8, 20.; 26, 64. f.

³⁾ Joh. 8, 1—11. Matth. 11, 19. 28.

⁴⁾ Luk. 12, 13. Joh. 18, 36.

die vollkommene Harmonie seines ganzen Wesens; das Zweite seine Freiheit, wodurch er sich in diesem Universum als den Sohn im Hause des Vaters weiß; das Dritte sei sein Opfersinn oder seine Liebe.

Die Harmonie in dem Wesen Jesu zeigt sich nicht so, daß alles Energische, Starke in Empfindungen und Stimmungen, in Worten oder Thaten sich zu einem Mittelmaße herabstimmte, welches kraftlos und monoton den Eindruck des Disharmonischen nur dadurch vermiede, daß nirgends eine Kante und ausgeprägte Individualität hervorträte, sondern im Gegentheil, es ist die lebensvollste, bewegteste Harmonie, die wir hier wahrnehmen, und sie erscheint nicht als das mühsame Produkt, das einem widerstrebenden Stoffe von Gedanken, Gefühlen, Begehrungen erst abgerungen würde, sondern als der natürliche Ausdruck einer inneren, allerdings aber selbstbewußten und mit einem starkem Willen behaupteten Harmonie, d. h. als Ausdruck einer vollkommen harmonisch geordneten, heiligen, inneren Persönlichkeit.

Verfolgen wir dieses nach einigen Seiten. Sein Lebensbild macht auf Jeden, im Großen betrachtet, den Eindruck der stillen Größe (s. o. Matthäus) die wahrhaft wunderbaren Character an sich trägt, wenn man daran denkt, daß diese stille Größe tiefer in die Weltgeschichte eingegriffen, Größeres und Nachhaltigeres in ihr gewirkt hat als irgend einer der Heroen der Menschheit. Sein Heroismus ist nicht ein bloßer natürlicher Muth, der zu seinen Stützpunkten die Macht oder die Welt der Mittel außer sich hat, durch welche seine Ziele werden verwirklicht werden. Er ist einsam, ohne Verbindungen und äußeren Rang, ohne äußere Stellung, ja in Niedrigkeit, Glied einer von den Heiden verachteten oder gehaßten Nation, einer gesunkenen Familie, und doch macht er Anspruch darauf, der König eines Reiches zu sein, der Heiland der Welt, Beherrscher der Herzen und Geister zu werden. Von dem Bewußtsein dieses seines Zieles bleibt er unverrücklich durchdrungen. Aber auch die äußere Macht, die er hat oder haben könnte, benutzt er nicht für äußere Zwecke ¹⁾. Da seine Ziele ethischer Art sind, so weiß er nicht bloß, daß keine Macht hier das Entscheidende wirken kann, er will es auch nicht, noch auf sie sich verlassen. Sein Heroismus gilt einem Werke, das zunächst rein geistig, nicht durch Zusammenwirken der Menschen zu Stande kommen kann, sondern das er allein über sich nimmt, im klaren Vorherwissen von

¹⁾ Joh. 6, 15.

dem Widerspruch und Hasse der ganzen Welt ¹⁾, nur in dem Bewußt-
 sein, daß er doch nicht allein ist, denn der Vater ist bei ihm ²⁾. Es
 sind große Entwürfe von großen Menschen gemacht und auch aus-
 geführt; Gott hat der Menschheit manche heldenmüthige Geister ge-
 geben, die ihre Wohlthäter wurden als Fürsten, Gesetzgeber, Patrioten
 und Weise. Aber Keiner ist, der auch nur den Gedanken des großen
 Werkes gefaßt hätte, das Jesus sich vorsetzte und durchführte. Das
 Heil, die Erlösung einer Welt, die Er sich zur Lebensaufgabe setzte,
 ist, wie das nothwendigste und kühnste, wie das größte, so das un-
 scheinbarste und stillste Werk, das *'Egyon* schlechthin, das Werk der
 Werke. Das ist das Grundwerk, dessen Nothwendigkeit die Heroen
 der Menschheit nicht häufig erkannt haben, geschweige denn, daß sie
 daran hätten denken dürfen es zu verwirklichen. Es ist das Werk,
 das in der tiefsten Stille, verdeckt durch den Haß und die mörderische
 Feindschaft der Welt zu Stande kam, und das erst nachdem es voll-
 bracht war von Ihm, von Ihm allein, ins Bewußtsein trat wie ein
 erschlossenes Geheimniß einer neuen himmlischen Liebeswelt, die nun
 zur lauten siegreichen evangelischen Botschaft wurde. Erst nachdem es
 vollbracht war, wurde der Welt kund wie sie durch ihren Haß und
 die Unterdrückung der Unschuld dieses Werk hervorzurufen hatte dienen
 müssen, wie die übergreifende Macht der hingebenden Liebe in ihrer
 stillen Heldenkraft das Böse in Werkzeuge zur Vollendung ihres
 Werkes verwandelt hatte. Denn das ist die Kraft der stillen Größe
 Jesu, daß sie die Einigung ist von Majestät des Characters und von
 Demuth, in schlechthinniger, innerer Sicherheit, und im Beruhen in
 sich. Sein klares Bewußtsein hält sich die Nothwendigkeit durch Leiden
 hindurchzugehen auch in den äußerlich glänzendsten Zeiten seines Wir-
 tens vor, aber hält auch in den Leiden die Gewißheit des Sieges
 fest. Es ist in Beziehung auf seine Zukunft ihm ebenso gewiß, wie
 seine Verwerfung und Ausstoßung so die Herrlichkeit und die Voll-
 endung seiner selbst und seines Reiches durch die Tiefen der Leiden
 hindurch. Das ist kein Heldenthum, das im Diesseits noch auf
 Sieg hofft oder um der persönlichen Herrlichkeit willen Opfer bringt,
 oder den Tod als einen Feind seines Werkes fürchtet, sondern selbst-
 vergessen und furchtlos opfert er sein Leben seinem Werk und Verufe;
 es ist ein Heldenthum des Glaubens³⁾. Andere Helden zeigen ihre

¹⁾ Schon Luk. 4, 23. Joh. 2, 19.

²⁾ Joh. 16, 32.

³⁾ Hebr. 12, 2.

Kraft entweder im Thun oder, obwohl seltener, im Leiden. Ihn müssen wir vermöge seiner unbezwinglichen Willenskraft eine wahrhaft männliche Erscheinung nennen im vollen Sinn des Worts, aber wir dürfen nicht deshalb sein Eigenthümliches in die Männlichkeit setzen, insofern diese der Weiblichkeit entgegensteht, denn er beweist auch die ganze Sanftheit, Zartheit, Reinheit (und fügen wir hinzu Leidenschaft und Geduld) des weiblichen Wesens. Dieser Willenskraft und Reinheit steht zur Seite seine hohe geistige Begabung, aber es wäre verkehrt, ihn deshalb als vorwiegend scharfsinnig oder tiefsinnig, geistreich oder phantasie reich zu bezeichnen, denn er zeigt alle diese Gaben, aber keine derselben allein. Wir nehmen nicht minder verschiedene Stimmungen in ihm wahr, den heiteren und sorglosen, wie den tiefersten und wehmuthsvollen Sinn, die seine Erregbarkeit und den unbewegten Gleichmuth, das schmerzliche Bangen und die freudige Erhebung, aber wir müßten es als ungehörig betrachten, wollte man ihm deshalb ein Temperament in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes beilegen, denn alles, was uns von ihm überliefert ist, macht den Eindruck einer durchaus gesunden, harmonischen Mischung der Gemüthsanlagen und eines stets naturgemäßen Wechsels der Gemüthsbewegungen“ ¹⁾).

Dieser Wechsel ist von der Art, daß er einerseits die Reinheit seines Wesens, jene gesunde Mischung seiner Gemüthsanlagen voraussetzt, andererseits aber auch sie charactervoll und willensstark bewahrt und bewährt, indem er die entgegengesetztesten Seiten oder Töne zum lebendigen und doch harmonischen Ausdruck bringt. Verweilen wir hierbei etwas näher.

Besonders Lukas und Johannes zeigen uns, wie in ihm das zarteste Leben der Empfindung, der Empfänglichkeit für die Bewegungen der Freude und des Leides, Lebhaftigkeit und Kraft des Affectes und doch immer volle Selbstmacht war. Es läßt sich erkennen, wie die Affecte der Freude und des Leides in ihm geheiligt waren und in stetem reinem Ebenmaaß gehalten blieben, so daß nie seine Geistestklarheit und Selbstbeherrschung dabei litt, sondern nur die Macht seiner innern Harmonie sich in vollem Maaße offenbarte. Diese hohe Harmonie, oder vielmehr diese charactervolle Kraft der

¹⁾ Vgl. Ullmann a. a. O. S. 68. Martensen's Dogmatik §. 141. und seine Predigten. Auch ist zu vergl. Schaff The Moral Character of Christ, Chambersb. 1861.

Harmonie zeigt sich nämlich besonders schlagend darin, daß er jedesmal in den Affect der Freude und des Entzückens das Bewußtsein von dem Ernst seiner Aufgabe einsieht, und umgekehrt in den Affect der Trauer und des Schmerzens die Freude, das sichere Bewußtsein seiner Einheit mit Gott und seiner durch Leiden zu erreichenden Verklärung. Da ist keine einförmige, starre Unbewegtheit des innern Lebens, keine todte Ataraxie, keine stoische Apathie, sondern fern von Stolz und Härte wird er von allem Menschlichen menschlich bewegt. Aber da ist auch nie ein einseitiges Hervortreten Einer Seite bis zur Isolirung von der Ganzheit des sittlichen Wesens, sondern bevor ein Lebensmoment sich schließt oder ausklingt, wird immer offenbar, daß zu der momentanen einzelnen Stimmung auch das Complement nicht fehlt, sondern innerlich präsent mitwirkt und jede Bewegung in ihrem Maaße erhält, er also immer die Einheit und Ganzheit des Characters behauptet, der jene Contraste in sich einigt. Betrachten wir das an einigen Beispielen.

In die Stimmung der freudigen Gehobenheit wird regelmäßig das Bewußtsein von dem Ernst seines Lebensganges, dem er nicht darf anweichen wollen, auch nicht in Gedanken, eingeflochten. Als die Nazarethaner voll Freude sind über die holdseligen Worte, die aus seinem Munde gehen. Luk. 4, 22. f. fügt er gleich bei, gleichsam um sie und sich zu rüsten: Freilich wirds geschehen, daß ihr zu mir sagen werdet: Arzt hilf dir selber! (Luk. 23, 35. Joh. 2, 19.) ¹⁾ In seiner Freude über den Glauben der Samariterin gedenkt er alsbald seines Endes, Joh. 4, 35—38. Da die Menge ihn will zum König machen, Joh. 6, 15., weist er gleich darauf in längerer Rede auf seinen Tod. Die Freude über das Erstlingsbekenntniß des Petrus geht sofort über in das Gedenken des von Judas drohenden Verrathes und in die

¹⁾ Hätte Keim (die menschliche Entwicklung Jesu Christi 1861) diese Stelle beachtet, die uns in die Anfänge des galiläischen Wirkens versetzt, so würde er nicht die Erwartung seiner Leiden so spät in Jesu Leben hinabrücken können, wozu auch gar viel Anderes nicht stimmen würde, selbst wenn man sich das Mittel erlaubt, nach apriorischen Sätzen, um deren historischen Beweis es sich gerade handelt, die Quellen zuzurichten und zu ordnen. Daß Jesus ein Kreuzesreich vor dem der Reich Herrlichkeit erwartet und will, das spricht schon die Bergpredigt aus (Matth. 5, 10—12.; 7, 22.; 8, 11.; 9, 15.; 10, 25. 38.); das gehört zu den Elementen seiner messianischen Berufs- und Menschenkenntniß, vor allem aber auch zur Erkenntniß des Wesens der Sünde und der göttlichen Heiligkeit, wodurch ihm der Beruf auferlegt ward, durch „Dulden der versöhnende Hohepriester vor Gott zu werden.“ (S. 44.)

Warnung deshalb, 6, 70. 71.; ja auch in die Ankündigung der Verstoßung seiner, des von den Aposteln nun erkannten Christ aus Israel und in die Forderung, sich auf Selbstverleugnung und Nachfolge im Kreuztragen zu rüsten. Sie haben seine Würde im Geiste erkannt, das wird ihm nur zur Anzeige, daß jetzt die Reise in seinen Jüngern ist, um frei von seiner Verstoßung zu reden und darauf sie vorzubereiten. Luk. 9, 20—23. Matth. 16, 20 ff. Das Erste, was er nach seiner Verklärung auf dem Berge den Seinen einzuprägen sucht, ist, daß er viel leiden und verworfen werden muß, Matth. 17, 12. Luk. 9, 31. 44. Die Ehre der Salbung erinnert ihn an sein Begräbniß Joh. 12, 7. 8. Die Ankunft der Hellenen, die ihn sehen wollen, ist ihm ein Zeichen der Verbreitung des Evangeliums über Judäa hinaus. Er feiert diese Aussicht mit dem Worte von dem Weizenkorne, das in die Erde fallen und ersterben muß, um viele Frucht zu bringen Joh. 12, 20—24. Aus dem hohen Bewußtsein von seinem Ursprung und Ziel, das Joh. 13, 1—3. geschildert ist, und ihn an jenem Abend so erfüllte, daß seine Erscheinung in Wort und Mienen sich dem Jünger unauslöschlich einprägte, geht er über zu dem Knechtesdienst des Fußwaschens, das ihnen wie Vorbild so symbolisches Unterpfand sein soll, daß auch die nahende Schmach und Erniedrigung eine freie Selbsterniedrigung, ein Dienst der Liebe für sie sei, Joh. 13, 4—19.

Nicht minder aber findet auch das Umgekehrte regelmäßig statt. Das Wehe über Chorazin, Bethsaida, Capernaum (das nicht ein Fluch ist, sondern wie Luk. 6, 25. ff. und Matth. 23, 13—16. 23—29. Ausdruck des gerechten Schmerzes, der Trauer und Warnung), läuft aus in ein freudiges Dankgebet Matth. 11, 25—27., für die Unmündigen, die ihm der Vater geschenkt, ja auch der Zufriedenheit damit, daß Solches den Weisen dieser Welt und den bloß intellectuell Gebildeten verborgen bleiben muß, weil die Perle des Evangeliums zu gut ist für alle Die, die nicht Alles, ihr Herz daran geben wollen. Die Niedrigkeit, das Bewußtsein der Verachtung und Verstoßung von der Welt weckt in ihm gerade das Bewußtsein seiner Hoheit Joh. 8, 28.; vgl. 12, 32.; 3, 14.; 8, 40. u. 42. 52. u. 58. Während er bei der Salbung sich so eben als schon Gestorbenen ansah, seinen Leib im Geiste als Leichnam hatte behandeln lassen, spricht er in dem sichern Tone dessen, der die Macht hat, Unsterblichkeit des Namens dem zuzuerkennen, dem er will, spricht er das große; die Maria tröstende, aber auch die Gewißheit, daß sein Werk ihn über-

dauern wird, ausdrückende Wort aus: Wahrlich ich sage Euch, wo dieß Evangelium verkündigt wird in aller Welt, wird man auch von ihr sagen, was sie mir gethan hat, Matth. 26, 13. Und so auch an jene ernstesten Worte von seinem bald sich vollendenden Schicksal zu dem Bekenner Petrus, Matth. 16, 22. 27. 28., schließt er alsbald das majestätische Wort an: Des Menschen Sohn wird kommen in der Herrlichkeit des Vaters und Jedem vergelten nach seinen Werken. Ebenso nachdem ihm durch die Erscheinung der Griechen sich vergegenwärtigt hat, daß er, bevor das Evangelium den Heiden zu eigen werden kann, ausgestoßen werden muß aus der Theokratie, und dadurch den Heiden überantwortet werden Joh. 12, 27., so ergreift ihn zwar eine tiefe Erschütterung und Gemüthsbewegung über den Undank seines Volkes; aber er schließt B. 28. 31. f.: „Nun ist das Gericht über diese Welt. Aber wenn ich erhöht bin, will ich sie Alle, (Heiden und Juden) zu mir ziehen.“ Also glänzende Erfolge verdrängen in ihm nicht die Gedanken an seinen Tod; diese aber und sein Leiden, erschüttern in ihm nicht das Bewußtsein des Sieges. Als Gefangener vor Pilatus stehend, spricht er: „Du sagst es, ich bin ein König und bin dazu geboren, daß ich von der Wahrheit zeugen soll,“ Joh. 18, 37. ff. Und da er gerichtet wird, als Verklagter dasteht vor den Hohepriestern, da spricht er in der Hoheit und Würde des Richters zu ihnen Matth. 26, 64., ja da er am Holz des Fluches hängt, scheinbar gottverlassen, da spricht er dem Schächer das Paradies und seine Gemeinschaft zu Luk. 23, 43.

Dieselbe Sicherheit und Harmonie, dasselbe Ebenmaaß in seinem Character, ließe sich noch nach manchen andern Seiten verfolgen, in seinem heiligen Zorn gegen die Sünde, neben seinem Mitleid mit den Sündern, was Beides in ihm vollkommen geeint ist Joh. 2, 13. f. Matth. 8, 23—27., in seinem Muth und seiner Thatkraft neben seiner Ausdauer und Kraft zu dulden. All sein berufsmäßiges Handeln ist zugleich von Leiden begleitet (Matth. 8, 17.): aber auch all sein Leiden ist That, Offenbarung einer höhern Kraft, oder mit Johannes zu reden, seiner *δύναμις*. Seine Größe liegt weder bloß auf dem Gebiet der Empfänglichkeit für Gott oder die Welt, noch bloß auf dem der That: vielmehr beides ist ihm innigst geeint: er ist weder ein überwiegend sittlicher, noch ein überwiegend religiöser Character, denn beides ist in ihm in vollkommener Durchdringung und stellt so, um Ullmann's treffenden Ausdruck zu brauchen, das Heilige dar. Denn Alles wird unter seinen Händen, unter dem Hauche seines Mundes

geweiht, zum Symbol des Geistigen und Göttlichen, ja zum beginnenden, typischen oder verheißungsvollen Ausdruck desselben. Die Harmonie seines Geistes, Eins mit der Natur, mit der Geschichte und den Lebensgesetzen die sie regieren, sieht überall das Verwandte, Vorbildliche, Vorarbeitende für das Reich das er gründen will, so sehr er andrerseits der Neuheit dessen, was er zu bringen hat, sich bewußt ist. Mit der Natur und ihren Reichen, dem der Pflanzen, der Thiere u. s. w., mit dem Haus, der Familie, dem Staat und der Geschichte der Menschheit, — mit Allem ist er in Frieden. Das was er will ist mit Allem in Einheit des Lebensgesetzes und nur dem Entstellenden, Verkehrenden, Verwüstenden ist er ein unerbittlicher Gegner.

Doch dieß führt auf den zweiten der angedeuteten Punkte. In was wurzelt dieses wunderbare und doch so lebensvolle Ebenmaaß, das sich nicht scheut in affectvolle Schwingungen nach beiden Seiten einzugehen und doch seiner Herstellung zum reinen vollen sittlichen Accord so gewiß bleibt? In was wurzelt diese Unbewegtheit in der lebendigsten Bewegung, diese in die Verwirrung des Endlichen und Sündigen eingehende und doch darin sich nicht besleckende, sondern ebenso über ihr, gleichsam als ihre Herrin schwebende Geistesklarheit? Es ist die vollkommene Selbstmacht und Freiheit; durch sie steht er völlig einzig und unvergleichlich da; hier liegt die historische Gewähr seiner sündlosen Vollkommenheit.

Die Menschen außer ihm waren entweder Knechte der Lust und der Sünde, oder selbstgerechte Knechte des Gesetzes. Die am weitesten waren, hatten eine Erkenntniß von der allgemeinen Gefangenschaft in der Sünde und ein Gefühl ihrer Trennung von Gott, eine Sehnsucht nach der Freiheit, aber kaum eine Ahnung von ihrer wahren Beschaffenheit. So war ihr Leben das der Furcht und Scheu vor Gottes des Heiligen Nähe, denn es fehlte ihnen die Versöhnung, der Friede mit Gott ¹⁾. Was für einen Eindruck hat nun aber Jesus auf die Jünger machen müssen, dessen Geist voll von Frieden und von einer ungestörten Heiterkeit war, die nirgends die Spur davon zeigte, daß er mühsam oder im Kampfe mit Sünde in sich diesen Frieden errungen! Da ist ein Mensch, in welchem keine Spur ist von Reue, von Schmerz über sich oder von Buße, ein Mensch der ohne Sorge ist um seiner Seele Seligkeit, denn er steht schon im ewigen Leben,

¹⁾ Vgl. 3. B. Luf. 5, 8. das Wort des Petrus: „Gehe hinaus von mir, Herr! denn ich bin ein sündiger Mensch.“

er lebt als im Himmel. Da ist kein Gebet um Vergebung der Sünden für sich, wie keine Scheu, in die Gemeinschaft der Zöllner und Sünder zu treten: es kommt in den entscheidendsten Momenten seines Lebens zu Tage, daß er sich keiner Sünde bewußt sei. Daß sein Selbstbewußtsein wirklich so beschaffen gewesen ist, sein Gewissen ihn keiner Schuld und keines Fehles angeklagt hat, das ist die festeste, unbezweifelbare historische Thatfache, wie immer man sie auch erklären möge. Denn daß er sich zur Lebensaufgabe die Errettung und Versöhnung der Welt gesetzt, daß er auch in Leiden bis zum Kreuz sich in Lösung dieser Aufgabe begriffen gewußt hat und endlich, daß er im Bewußtsein die Aufgabe gelöst zu haben, wie im Bewußtsein der ungestörten Gottesgemeinschaft verschieden ist, das ist ebenso unleugbar, wie daß es ein wahnsinniger und absurder Gedanke gewesen wäre, Andere erlösen und versöhnen zu wollen, wenn er selbst der Erlösung zu bedürfen sich bewußt gewesen wäre. Nun ist aber, mit der deutschen Theologie zu reden, nur der Teufel und Gott ohne (anklagendes) Gewissen: die Menschen, in denen noch nicht das dämonisch Böse herrscht, haben das Bewußtsein der Sünde. Jesus zeigt in seinem ganzen Leben und Character den tiefsten Abscheu vor dem Bösen, und am meisten vor der Heuchelei, in der Stolz und Lüge sich paaren: wie er denn strenger über die pharisäische Gesinnung urtheilt, als über die Zöllner und Sünder. Wie kann daher die Erscheinung, daß er, dem auch die Zweifler das seltenste Maaß der Reinheit und Geistesklarheit nicht absprechen, dasteht ohne sich einer Sünde, oder der Nothwendigkeit der Bekehrung und Besserung, die er allen Andern ansinnt, bewußt zu sein, anders erklärt werden, als so: er war sich keiner Sünde bewußt, weil er kein Sünder war; er war, obwohl vollkommener Mensch, Gott ähnlich in sündloser Vollkommenheit, und wenn auch nicht wie Gott unversuchlich, noch fertig von Geburt an, also nicht heilig in diesem Sinn, dennoch heilig in Bewahrung einer angeborenen Reinheit und Heiligkeit und durch eine ganz normale Entwicklung, in der sich die Idee der reinen Menschheit endlich zur Darstellung bringt, damit der Zweck der Welt nicht unerfüllt bleibe. Ja er macht den Eindruck des Freien, des wahren Sohnes der Menschheit. Er bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist von Natur der wiedergeborene Mensch, der keiner Remedur bedarf, aber sich der Kraft bewußt ist, um der Arzt der kranken Menschheit zu sein. Doch gehen wir etwas ins Einzelne!

Wie als der Sohn im Vaterhause fühlt und benimmt er sich der Natur

gegenüber, wenn er in ihr mit seinem offenen, freien Natursinn weilt, wenn er die Geseze des großen Hauses dieser Welt darin erschaut und enthüllt in ihrer Eintracht und Zusammenstimmung mit seinem Werk, oder wenn er furchtlos dasteht im Meeressturm unter den zagenden Jüngern, wissend, daß Gott seine Hand über ihn hält auch während er schlummert. Als der freie Sohn steht er da in seiner Selbstmacht, wo er frei schaltet mit seiner eigenen Natur und deren Kräften, alles verwendend, wie ein Künstler die Saiten seines Instrumentes spielen läßt, alles beherrschend in sich und einfügend dem höheren Zweck und Beruf seines Lebens. Frei steht er da und unabhängig von den Mitteln und Gütern der Welt. Er sucht in ihr kein äußeres Eigenthum, auch nicht für seine Zwecke, sondern nimmt, ohne zu sorgen für den andern Tag, vorlieb mit dem was da ist, wissend, daß der die Vögel des Himmels versorgt, seiner Menschen nicht vergift. „Des Menschen Sohn hat nicht wo er sein Haupt hinlege.“ Er ist heimatlos und arm, denn sein Beruf ist nicht, sich einen häuslichen Heerd zu gründen oder ein Verwalter irdischer Güter zu sein, wiewohl er das Bild eines treuen Haushalters hoch preist und keineswegs das Wegwerfen des Vermögens als ein Verdienst oder als etwas schon an sich Gutes bezeichnet (s. o.). Er kann reich sein und kann arm sein Joh. 19, 23. 12, 3. Matth. 26, 3—14.; da ist nichts von asketischer, spiritualistischer Tugend Matth. 11, 19. Aber Er hat darzustellen, was die Grundbedingung alter Treue im Irdischen, auch des Haushaltens ist, die Ablösung des innern Menschen von dem Scheineigenthum, das vielmehr uns leib- oder gar geisteigen macht, das uns knechtet, statt uns Mittel zu sein, das nicht werth ist unser zu heißen, weil es nur Scheinbefriedigung gewährt, nicht wahrhaft assimilirbar, nicht unvergänglich, unablässig zu eignen werden kann. Er will uns ablösen von dem Fremden, damit wir empfänglich werden zu erben was allein unser werden kann, und dem Begriff des Eigenthums entspricht. So verzichtet er auf das äußere Eigenthum, um den Begriff des Eigenthums, wie es dem Sohne zusteht, zu realisiren. Luk. 16, 12. Wer nun frei geworden, abgelöst von der Täuschung des irdischen Besizes, oder der Begierde danach den ewigen Schatz in sich trägt, der erst wird, ohne von dem betrüglischen Reichthum verführt werden zu müssen, ein treuer Verwalter des Reichthums, so er ihm zufällt, werden können. Gleichsam in paradiesischer Sorglosigkeit geht Jesus dahin, arm und reich zugleich weil Alles sein ist, nicht sorgend für den andern Tag, nicht verlangend nach äußerer Herrlichkeit; aber auch nicht

abwehrend, wo eine das Maaß der Nothdurst überschreitende Fülle ihm dargeboten wird, als Ausdruck und Zeichensprache der Liebe Joh. 19, 23.; 12, 1. ff. Während er nichts hat, darf er doch Alles sein nennen, denn der Vater gibt ihm was er bedarf und will und leitet Alles wie es dem Mittelpuncte seines Rathschlusses, dem Alles beherrschenden gemäß und förderlich ist. Dieses Centrum aber ist das Werk der Erlösung und Vollendung der Welt in Christo. — Daher steht Jesus auch als der Freie da den geschichtlichen Mächten gegenüber, ein treuer Sohn seines Volkes, gehorsam seinem Gesetz, ehrend dessen Obrigkeit und dessen Recht, vorbildlich sein Reich vorzubereiten, ehrend auch die heidnische Obrigkeit und deren Forderungen von Leistungen; aber innerlich hinaus über die vorbildliche Oekonomie, persönlich sich frei wissend von der Verpflichtung zum Tempeldienst und von der Fürsorge dafür. Denn er hat da nichts zu empfangen, und könnte nicht ohne Unwahrheit im Tempel und seiner Oekonomie das Höhere anerkennen, dem er zu zehnten hätte, (vgl. Hebr. 7, 4. ff. Matth. 12, 6. *ὅτι τοῦ ἱεροῦ μελῶν ἐστὶν ὥδε*, 4, 5.) ¹⁾. Und doch fügt er alsbald, nachdem er über die Tempelsteuer gesprochen, bei: „Doch damit wir sie nicht ärgern, so gehe hin — und bezahle für mich und dich.“ Matth. 17, 27.

Diese seine einzige Stellung als des Freien wird noch deutlicher, wenn wir sie mit Johannes dem Täufer vergleichen und Jesu Stellung zum Gesetz und A. T. überhaupt in Betracht ziehen. Seine Lehre vom Gesetz entspricht ganz und gar seinem persönlichen Selbstbewußtsein in Beziehung auf das Gesetz und ist so selbst Ausdruck seines eigenthümlichen, selbstbewußten Lebens, wie umgekehrt auch sein Leben Lehre ist, indem es die Grundsätze seines Lebens offenbart.

Jesus weiß mit dem A. T. sich innig eins. Das ist thatsächlich

¹⁾ Auch den Seinigen gibt er hier einen später gewiß verstandenen Wink. Wenn, was jetzt nur innerlich da ist und unter der Decke der Gesetzesökonomie, wird ans Licht getreten sein, so werden auch sie von dem Tempel und seinem Dienste abgelöst und frei sein. Denn Jesus stellt durch den Plural, und den communicativen Ton der ganzen Rede (*οἱ υἱοί, ἵνα μὴ σκανδαλίωμεν αὐτοὺς, ἀπὸ ἐποῦ καὶ σοὺ*) diese freie Stellung zum Heiligthum, als die auch den Seinen an sich zukommende dar. Diese Stelle mit anderen den Tempel betreffenden, Matth. 12, 6. Joh. 2, 19., beweist daher, daß aus seinem Schweigen über das Verlassen des Tempeldienstes und der Synagoge oder aus Matth. 5, 24. 23, 19 nicht der Schluß gemacht werden darf, als hätte Jesu Geist nicht über der jüdischen Oekonomie gestanden. Doch hierüber sogleich ein Mehreres.

bezeugt durch sein ganzes Verhältniß zum Täufer, in welchem er den größten aller Propheten und die Zusammenfassung des A. T., des Gesetzes und der Propheten sieht. Zu ihm kommt er, sich taufen zu lassen, gleichsam damit das A. T. durch das alte selbst seine Weihe erhalte und in die Wirklichkeit eingeführt werde Matth. 11, 10. ff.; 3, 13. ff. Jesus nimmt die Predigt des Johannes von der Buße und der Nähe des Himmelreiches auf 4, 17.; vgl. 3, 2. Er findet im Gesetz schon die *ἐντολή μεγάλη*, in der alle Gebote zusammengefaßt sind Matth. 22, 36—40., und wer die Erkenntniß dieser *ἐντολή* hat, ist nicht ferne vom Reich Gottes Mark. 12, 34. Der Inhalt des Gesetzes bleibt im neuen Bund in seiner Unversehrtheit, Matth. 5, 17. Luk. 16, 17. Es ist leichter, daß Himmel und Erde falle, als daß ein Strichlein vom Gesetz hinfällig würde. Wer das kleinste dieser Gebote auflöst, der wird der kleinste heißen im Himmelreich Matth. 5, 18. vgl. Matth. 23, 2. 3. Damit ist offenbar allem hastigen Brechen mit dem A. T. aller Reform von außen her statt von innen abgesagt; womit zusammenhängt, daß er den Seinen nirgends ein Gebot gibt, den Opfer- und Tempeldienst zu verlassen oder auch nur von der Synagoge sich zu trennen, oder das Sabbathgesetz fallen zu lassen. Daher haben mehrere Vertreter der neueren Tübinger Schule ihre Hypothese von dem Ebjonitismus oder gar Judenthum des Urchristenthums geglaubt in den Evangelien historisch begründen zu können.

Aber den Stellen, welche das Selbstbewußtsein Jesu in seiner Einheit mit dem A. T. documentiren, steht nun eine Menge anderer entgegen, welche so stark die Neuheit des Evangeliums verkündigen, daß Marcion umgekehrt als das Urchristliche den vollkommenen Bruch des Evangeliums mit dem Gesetz glaubte behaupten zu können.

Beide extrem sich gegenüberstehende Richtungen sind freilich darin eins, daß sie ganze Reihen von Aussprüchen und Erzählungen für Interpolationen späterer Zeit erklären, für unächt halten, was die andern für ächt und umgekehrt, ohne zu bedenken, welcher historischen Willkür solches Verfahren schuldig wird. Vielmehr, wie es zu den Privilegien der Geistesgröße gehört, das Entlegene zur Einigung zu bringen, so ist die Jesu eigene Geisteshoheit allein die genügende Erklärung der scheinbar entgegengesetzten Aussagen über das Alte Testament.

Die Neuheit des Evangeliums im Verhältniß zum A. T. spricht Christus so stark aus, als wir es nur irgend bei Paulus finden. Die

Einheit mit dem A. T. ist nicht Einerleiheit. Der Täufer ist nicht Christus; er tauft mit Wasser, aber nicht mit dem heil. Geist Matth. 3, 11., Apgsch. 1, 5. Er kommt ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης Matth. 21, 22.; 3, 1. aß nicht, trank nicht, fastete viel, wie auch seine Jünger, lebte in strenger Askese Matth. 11, 18. f.; Jesus kommt, ißt und trinkt, scheut sich nicht vor der Sünder Gesellschaft, fordert keine äußerliche Askese, sondern läßt das Fasten nur zu als natürlichen Ausdruck der Gemüthsverfassung, aber nicht als Gesetz. Gesetz und Propheten reichen bis zu dem Täufer; mit ihm als dem Letzten, Größesten einer Reihe oder Stufe schließt eine weltgeschichtliche Periode ab; mit Jesu beginnt eine neue Matth. 11, 11. Luk. 16, 15, die Periode des Evangeliums v. 16. Der Kleinste im Himmelreich ist größer als der Größte der vorchristlichen Zeit Matth. 11, 11. In Beziehung auf das Gesetz selbst schreibt sich Jesus göttliche Vollmacht zu, zu bestimmen, was Gottes Wille sei; dahin gehört Matth. 5 das sechsmal wiederholte ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, womit er sich deutlich genug formell weit über Mose stellt, der nicht so im eigenen Namen redet. Aber andererseits sieht Jesus, was er gibt, nicht als ein dem A. T. Fremdes, Widersprechendes, sondern nur als Entwicklung seines Kernes oder als Erfüllung seiner Verheißung und Schattenbilder an. Er geht dermaßen auf diesen Kern zurück, um des Himmelreiches wahre Gerechtigkeit zu zeichnen, daß er Manches bis dahin vom Gesetz Zugelassene, wenigleich nicht Gebotene, wie Eid, Ehescheidung, Vergeltungsrecht¹⁾ in Kraft des schon im A. T. Geforderten, der Wahrheit und Liebe, ausschließt. Besonders wichtig aber ist seine Stellung zu den Reinigkeits-, Opfer- und Sabbathgesetzen. Das A. T. faßt den Menschen noch unbestimmt als Einheit ohne ausdrückliche Unterscheidung der äußeren und der inneren Reinigkeit. Allerdings heißt es: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“. Aber die Reinigkeitsgesetze beziehen sich bloß auf die Heiligkeit des Leibes. Jesus Matth. 15, 11—25. Mark. 7, 15—23. stellt den Grundsatz auf: die innere Unreinigkeit ist es, die den Menschen an Seele und Leib entheiligt; die äußere Unreinigkeit ohne den Zusammenhang mit der innern macht den Menschen nicht gemein. Keineswegs zwar wird der Leib und seine Unheiligkeit als etwas Gleichgiltiges behandelt: Jesus nemit

¹⁾ Das persönliche, mit der sich daran schließenden Nachsucht Matth. 5, 39. ff.; dem Staate will er damit nicht sein Recht und seine Pflicht bestreiten Matth. 22, 15—22., Joh. 18, 13—38.; 6, 15., Matth. 26, 52.

selber seinen Leib einen Tempel; er soll auch bei uns geheiligt werden, aber von innen heraus. Damit fallen allerdings die levitischen Ordnungen des A. T., den Menschen heilig zu halten, dahin als untergeordnete, kraftlose Versuche, die Idee der ungetheilten Heiligkeit des ganzen Menschen darzustellen. Aber diese Idee selbst bleibt, ja soll jetzt erst zur Verwirklichung kommen. Aehnlich in Beziehung auf die Gott darzubringenden Opfer. Diese äußern Gaben verbietet Jesus nicht; aber sie haben an sich selbst keinen Werth. Liebe, Barmherzigkeit und gehorsamer Sinn sind besser als Opfer: d. h. das Opfer des eigenen Willens und Herzens, das Opfer, das der Mensch selbst ist, ist das wahre Opfer Matth. 12, 7.; 15, 1. ff. Endlich zeigt sich seine Freiheit, seine über den gesetzlichen Standpunkt hinausgehobene Stellung besonders im Verhältniß zum Sabbathgesetz in Lehre und im praktischen Verhalten. „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbath.“ „Der Sabbath ist um des Menschen, nicht der Mensch um des Sabbath's willen gemacht.“ Mark. 2, 27., Matth. 12, 1—13., Luk. 6, 1. Gott bedarf nicht für sich, daß die Menschen ihm einen Zeittheil opfern, ihn dadurch für sich zu ehren. Der Sabbath ist für den Menschen, für sein leibliches und geistiges Wesen eingesetzt als eine Gabe und ein Gut, dessen auch Jesus selbst, obwohl persönlich ein Herr über den Sabbath, sich erfreute. Aber Egoismus wäre es, ja Heuchelei, ein Gut, das uns zur Förderung des Guten gegeben ist, dazu zu brauchen, der guten Werke sich zu enthalten. Nichts finden wir häufiger in den Evangelien, als Collisionen, in welche Jesus wegen Heilungen an den Sabbathen fällt, die er hätte vermeiden können, wenn er es über sich vermocht hätte, etwas in sich Gutes um des Anstoßes willen, der vorzuzusehen war, zu unterlassen. Wer erwägt, welche Macht die Traditionen über den Sabbath hatten, wie ihre Beobachtung als eine Grundsäule der Frömmigkeit galt, dem wird der Gedanke gänzlich vergehen, Jesus habe nach einem Schein besonderer Frömmigkeit unter seinen Volksgenossen gehascht; denn da hätte er mit Fasten, Askese, Sabbath, Gebet ganz anders verfahren müssen. Vielmehr gewahren wir in ihm den Muth, der in völlig sicherer, sich gleich bleibender Weise, frei und furchtlos, unbekümmert um Nachrede und Ruhm bei der Welt durchführt, was er als wahr und gut erkennt.

Ja, Jesus hat eine zusammenhängende, völlig neue Auffassung des Gesetzes und damit des Verhältnisses zu Gott lehrend und lebend dargestellt. Die, welche das Gesetz Gottes nur außer sich haben, aber

nicht in sich, entgegen, wie sich das immer wiederholt, nicht der scheinbaren Collision der Pflichten und das erkrankte, grübelnd gewordene Gewissen, weil es nur formell von Gottes offenbarem Willen gebunden ist, aber nicht in sich ein freies, eigenes Wissen von der innern Güte dessen, was gut ist, erreicht hat (Joh. 8, 32.), verfällt einer endlosen Casuistik, durch welche ein Gebot gegen das andere gekehrt wird, bis sich Alles in sittlichen Scepticismus oder Probabilismus auflöst, der das Wissen vom Guten, das Gewissen außer sich verlegen, ein fremdes Gewissen sich einpflanzen lassen muß, wenn er nicht in völligen Indifferentismus übergeht. Das Characteristische nun bei Jesu ist, daß er über die gesetzliche Stufe hinaus ist, auf welcher ein Jeder steht und stehen muß, dessen Gewissen erwacht, wenn er nicht in der Versöhnung, in dem Frieden und unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott ist. Nun genügt es aber nicht einmal zu sagen: Jesus sei der erste mit Gott wahrhaft versöhnte Mensch gewesen. Denn wo ist eine Spur davon, daß er der Befehrung und Sühne für sich bedurfte? Vielmehr durch sein ganzes Leben weht der Odem eines überirdischen Friedens: ja in ihm ist die Kraft gewesen, diesen Frieden seiner Umgebung mitzutheilen. Diesen Frieden hat er aber nur dadurch haben können, daß er der freie Mensch war, frei von dem Banne des Schuldgefühls und der Sünde, frei dem Gesetz gegenüber, indem er durch Erfüllung des Gesetzes über das Gesetz hinaus auf den Boden der Freiheit der Kinder Gottes trat und empor führte. Er hatte in sich selbst ein Wissen von dem, was gut und Gottes Wille ist, während der Knecht nicht weiß, was sein Herr thut. Indem er im Gesetz stand und das Gesetz oder der Wille Gottes in ihm lebendige Wirklichkeit ward in seinem Wissen und Wollen, so hat er den einfachen, zutreffenden Blick des Kindes oder Sohnes gehabt, der aus der Zersplitterung des Einen Guten in eine Vielheit, deren Theile selbstständig gegen einander werden, aus der Verworrenheit der jüdischen Casuistik und ihrer sittlichen Collisionen heraus zum Einfachen, zu dem, das „von Anfang gewesen ist“, zurück führt. Indem er nun nicht dasteht als ein dem Gesetz unterworfenen Knecht (obwohl er sich als die Erfüllung der Weissagung von dem Knechte Gottes weiß, Luk. 5, 18.), sondern als der im Gesetz stehende Sohn des Hauses, so ist er der Mensch, der offenen Zugang zu Gott hat, und freie, ununterbrochene Gemeinschaft mit ihm pflegt. Darum nennt er, der freie Sohn, regelmäßig Gott Vater, nicht aber bloß Herrn, ja „seinen Vater“, wie in unwillkürlicher Bezeichnung der Einzigkeit seines Ver-

hältnisses zu Gott. — Und weil er ganz im Geseze lebt, so lebt gleichsam das Gesez in ihm auf, er selbst wird zur Darstellung desselben, zum lebendigen Geseze, nach welchem Alle werden gerichtet werden Joh. 5, 27., Matth. 25, 31. 41. So gehört zum Sohnesrecht, dessen er sich bewußt ist, auch das Gericht über Alles. Andererseits will er sein Sohnesrecht auch theilen mit Denen, die durch den Sohn auch Gott zum Vater haben, durch den erstgeborenen Bruder auch Kinder Gottes werden. Aber auch hier wieder zeigt sich seine eigenthümliche Hoheit und Freiheit. Denn zwar zum Vater will er alle gefallenen Brüder zurückführen, zu sich will er Alle ziehen Joh. 12, 32. Aber er allein ist der Bräutigam Matth. 9, 15. und die Menschheit seine Braut; er ist zur Rechten des Vaters Matth. 22, 44., und wie der Sohn den Vater verherrlicht durch das Werk der Welterlösung, so verherrlicht auch der Vater den Sohn, denn dieser ist nicht ein bloßes Erlösungsmittel, sondern auch Selbstzweck, und der Vater ist es, der dem Sohne die Hochzeit bereitet Matth. 22, 2.; 25, 1. Seine Freude aber bleibt auch so, die Seinigen seines Friedens und seiner Freude theilhaft zu machen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Diejenigen, welche diesen Frieden nicht ahnen noch suchen, gar nicht recht wissen können, was damit gemeint sei, daß Jesus durch Erfüllung von Gesez und Prophetie den Frieden, eine neue Lebensstufe, ja ein neues Weltalter der Menschheit gebracht habe. Sie wissen vielleicht von dem Frieden einer Landschaft, einer Musik, von sentimentalen oder ästhetischen Gefühlen zu sprechen, welche sie mit dem Frieden verwechseln, der höher als alle Vernunft, nicht ästhetischer sondern ethischer und religiöser Art ist. Sie müssen, wenn sie folgerichtig denken, die Stufe des gesetzlichen Lebens für die höchste, nicht zu überschreitende Stufe der Menschheit halten, Jesu innerhalb dieser Stufe seine Stelle anweisen, und können, weil sie das Bedürfniß eines Höheren nicht haben, auch nicht sehen, warum Christus soll ohne Sünde zu denken sein, — warum nicht ein hohes Maasz sittlicher Vortrefflichkeit genügen soll. Aber es ist gezeigt, daß auch hierbei nicht stehen zu bleiben ist. Sondern entweder müssen sie durch diese Ercheinung ihr sittliches Bewußtsein und das Bedürfniß der Veröhnung erwecken lassen, um im Glauben an ihn einen nicht vorübergehenden, täuschenden Frieden und einen neuen Lebensgehalt zu finden: oder muß ihnen Jesus weniger werden als er war, sie müssen ihn unter Widerspruch ihres Gewissens und des Eindrucks, den er auch auf sie zu machen nicht verfehlt, für

einen Frevler am Heiligsten, für einen durch unerhörten geistlichen Stolz über seine Sünde verblendeten Thoren halten. Die Gemeinde des Herrn aber wird deshalb, daß Einige den Juden Recht geben, die Jesum verdammten, nicht aufhören, von seinem Bilde den Eindruck der Unschuld und Reinheit ohne Gleichen zu empfangen, einer Erscheinung nicht von dieser Welt, eines anderen, neuen, heiligen Geistes voll, von einer Einzigkeit und Hoheit, so hervorragender Art, daß neue Selbstverblendung dazu gehörte, sie nicht zu erkennen. Wer irgend sittliche Empfänglichkeit hat, der erfährt es, daß in Jesu sich uns das Urbild des Guten darstellt. Dieses Urbild, wo es erkannt ist, empfiehlt sich selbst durch seine Vortrefflichkeit und zeugt für seine innere Wahrheit in jeder Menschenbrust. Aber es ist nicht wahr, daß dieses Urbild von selbst in jedem Menschen ist; sondern nur in der Christenheit lebt es, in der das historische Bild von Jesu lebt und sich fortpflanzt, nirgends aber außer ihr.

Damit ist auch die Meinung beseitigt, daß dieses Bild eine Dichtung aus dem Geist der Apostel sei. Wie völlig anders ihre angewöhnte jüdische Denkweise und Gesinnung war, als die Jesu, in die sie nur schwer und allmählig eingingen, steht zweifellos fest. Wie sie zu ihrer spätern ihm sich nachbildenden Gesinnung und sittlich-religiösen Lebensstufe sollen gekommen sein, ist, wenn wir den einzig natürlichen Erklärungsgrund, der in Seiner heiligen, sie wunderbar fesselnden Person liegt, hinweg nehmen, schlechthin unerklärbar. Wir würden uns mit einer Welt von Räthseln umgeben, wenn wir das einzig lösende Wort des Räthfels verschmähten. Wir müssen aber auch weitergehend behaupten, daß selbst das Bild von der neuen, freien Menschheit innerhalb der alten gar nicht von selbst, nicht ohne göttliche Geistesmittheilung hätte entstehen können, wie ja das Wesentliche in diesem Bilde eben die Einheit des Menschen mit Gott, die reale, stetige Gottesgemeinschaft ist. So wie die Evangelien kann von Gott als Vater nur reden, wer davon die Erfahrung gemacht hat, sei es unmittelbar, wie der Sohn, sei es mittelbar, wie die durch den Glauben an ihn, und nicht anderswie mit Gott Versöhnten, und seines Friedens Theilhaftigen. Daher liegt in jeder Verwandlung des Bildes Christi in einen Mythos eine große *Petitio principii*, wenn nicht eine Leugnung des Neuen, was im Evangelium liegt, der Kirche des Herrn aber unentreibbar gewiß ist; es liegt darin die Meinung: es könne über das, was das Evangelium die Stufe des Gesetzes nennt, nichts Höheres geben, nicht hinausgeschritten werden, kurz: die

absolute Religion sei das Judenthum, etwa nach Abstreifung des Rationalen und Particularen, aber auch der Verheißung. Allein die absolute Religion kann das nicht sein, was ein Höheres und Vollkommeneres zu denken die Möglichkeit offen läßt, was die heiligste Sehnsucht der Menschenbrust, bei den Juden nicht bloß, sondern auch bei den Heiden und ihre herrlichsten Ahnungen und Verheißungen unerfüllt und verglimmen läßt.

Doch wenn wir im Bisherigen den Menschensohn als eine einzige Erscheinung betrachtet haben, indem er allein als der Freie dasteht gegenüber von Sünde und Gesetz, im Verhältniß zu Gott und der Welt, der Natur und der Menschenwelt, wie im Verhältniß zu sich selber: so müssen wir jetzt auch noch auf den Grund und Quell dieser seiner Freiheit blicken. Damit wird erst vollends der Contrast zwischen ihm und all seinen Zeitgenossen, auch die Jünger nicht ausgenommen, in sein volles Licht treten und die Unerfindbarkeit seines Bildes erhellen. Es ist die heilige Liebe, es ist, um es mit dem Wort eines namhaften englischen Theologen auszudrücken, das große Gesetz des Opfers, das bewußt und charactervoll durchgeführt, sein ganzes Leben in der eigenthümlichsten, fremd klingendsten und doch weltbezwingenden Weise kennzeichnet.

Christi Character ist rein unbegreiflich aus Principien der gewöhnlichen, menschlichen Natur, aus der Denkweise, aus Motiven und Impulsen seines Volkes und Zeitalters; er hat seinen Ursprung in einer höheren Region, nämlich der wahren, mit Gott geeinigten Menschheit. — Alle andern Menschen sehen wir in gewissem Maaße gestaltet durch den Geist ihrer Zeit und ihres Volkes. Wir leugnen auch bei ihm nicht allen Einfluß der Umgebung und Geschichte. Aber das innere Wesen Christi und seine sittliche Erscheinung macht gar nicht den Eindruck der Periode, darin er lebte oder überhaupt einer bestimmten Zeit, sie hat ewigen Ton. Er ist auch in diesem Sinne der Freie. Er gehört keiner besonderen Zeit und doch zugleich allen an, denn er ist der Ausdruck des ewigen Lebens. Sein Auftreten ist das gerade Widerspiel von dem, was auch die frommen Israeliten gehofft und sich entworfen hatten; den Mythos von der messianischen Zukunft, den sie sich entworfen hatten, zu zerstören, war sein schweres Werk, und weil er diesen eschatologischen Mythos nicht verwirklichen wollte und durfte, darum erndtete er Haß und Verwerfung Seitens des fleischlichen Sinnes der Mitwelt. An den Seinen aber sehen wir ihn unermüdet, nachdem er sie gefesselt, daran arbeiten, in besonnener

Weisheit zwar und Geduld, je nachdem sie es zu tragen vermochten, aber auch in stets gleicher Geistesklarheit, Unererschrockenheit und Sicherheit, daß er ihre theuersten messianischen Hoffnungen erst zum Sterben bringe, damit das direct ihnen Entgegengesetzte eine Stätte finde, das, was er zunächst zu fordern und zu geben hatte. Derselbe Grund, der ihm verbot, diesen ihren Wünschen und Erwartungen, — Erwartungen des noch ungebrochenen, wenngleich durch die Zucht und Ordnung der Theokratie hindurchgegangenen natürlichen Herzens — schon Anfangs direct entgegenzutreten, hatte auch dem Geiste Gottes in den Propheten nicht gestattet, mehr mitzutheilen, als sie tragen konnten. Aber Jesus hat von Anfang an in seinem Leben und fortschreitend auch in seiner Lehrrede, die Liebe, das große Gesetz des Opfers enthüllt, für ihn das Lebensgesetz seiner Freiheit, für die Seinen die Grundbedingung ihrer Wiedergeburt aus dem Tode des natürlichen Lebens in das geistliche und ihres Antheils an seiner Freiheit und Seligkeit.

Wir wollen nur mit einigen Strichen andeuten, was wir damit meinen; denn das Thema ist zu reich und zu tief, um erschöpft zu werden.

Jesus hat nicht zuerst eine weltliche Reform und ein weltliches Königthum bringen oder gewinnen wollen¹⁾, auch hat er nicht im Anfang auf einen allgemeinen, religiös-sittlichen Umschwung im Volke Israel gerechnet²⁾. Er hat sein Volk und das Menschenherz zu gut gekannt, auch zu frühe übeln Widerstand erfahren müssen³⁾, um sich der Illusion hinzugeben, daß die bloße Macht seiner Lehre oder der Eindruck seiner Thaten sofort allgemein die Reform ja Umgeburth der Herzen, die sein Ziel war, bewirken werde. Von Anfang an ist sein Werk tiefer, großartiger, kühner angelegt, nämlich so, daß er sein Volk und die Menschen, auch wenn sie ihn verstoßen würden, was er voraussah, doch nicht aufgab Mark. 12, 32., seine Liebe nicht von ihnen ließ, sondern daß er gerade sein Leiden durch sie und um sie in den hellsten Beweis seiner lautern, nicht sich, sondern das Ihrige suchenden Liebe verwandelte. Die Lauterkeit seiner selbstvergeßenden sich opfernden Liebe sollte den letzten Funken menschlichen Gefühls, der auch in den härtesten Sünderherzen noch glimmt, ansuchen

¹⁾ Matth. 4, 9. 11., Luk. 4, 19. ff. 23., Matth. 11, 4—7.; 5, 3. 4. 11. ff.; 10, 16. f., Joh. 2, 19.; 3, 3.

²⁾ Vgl. die Bergpredigt; Luk. 4, 24., Joh. 4, 44.

³⁾ Joh. 2, 19. 24.; 4, 1. vgl. 3., Luk. 4, 29.

und durch Erweckung von Reue und Schaam seinem Liebesgeiste Raum schaffen.

Der Macht und Gewalt mag menschlicher Trotz zu trotzen versuchen oder sich vor ihr nur äußerlich und widerwillig beugen. Der Lehre göttlicher Weisheit mag der Mensch seine eigene Weisheit entgegenstellen und sich gegen deren Angriffe verpanzern; ein vor Augen gestelltes musterhaftes tadelloses Leben mag die Selbstgerechtigkeit des menschlichen Herzens ungebrochen lassen, ja diese anreizen durch Verdächtigung und lieblose Lüge die gute Meinung von der eigenen Vortrefflichkeit doch zu behaupten; richtende Worte mögen ein Gott entfremdetes Herz, wie gerecht sie auch seien, noch verdüstern. Aber Jesus meint auch nicht mit den Thaten seiner Kraft, mit den Lehren seiner Weisheit und seinem tadellosen Wandel die Entscheidung und Krise für die harten Herzen schon gekommen. Er weiß dagegen, wenn auch dieses Alles noch nicht durchdringt, sich im Besitz noch einer andern Macht, die erst nach seinem Tode wirken kann, das ist nämlich die Macht seines Todes selbst als eines Liebesopfers für eine ihn verstoßende Welt. Daß er freiwillig, wehrlos, entwaffnet sich selbst gänzlich aufgibt, nur aber die Liebe nicht aufgibt, die sein Volk und die Menschen umfaßt, die sterbend für seine Feinde betet; das entwaffnet die Feindschaft, den Stolz und die Lüge, den Widerspruch des trotziggen, selbstflugen, selbstgerechten Herzens in gar andrer Weise, als selbst das Strafen und Richten es vermöchte.

Wie scheinbar widersinnig, allen gewöhnlichen Regeln des Lebens entgegen verfährt er! Er ist königlichen Geistes voll: er will der König auch werden, der er ist, der Herr der Geister, der König in den Seelen, aber dadurch, daß er sich gänzlich Preisgibt, sich gänzlich aufgibt, nur nicht die Liebe und den Glauben an die Macht der Leidenden, Sterbenden, lauterer Liebe.

Den Sieg will er gewinnen über alle Feinde, sichtbare und unsichtbare; die Herrschaft will er, die er sich vorherbestimmt weiß. Aber er will dieses, indem er der Schmach, ja dem Tode des Verbrechers sich unterzieht, bewußt und freiwillig den Feinden den Willen läßt, durch den er unterliegt. Aus dem Fluche und dem Fluchwürdigen will er den Segen, aus dem Tode das Leben hervorlocken. Das ist ein so großartiger, kühner Gedanke, Glaube, voll wunderbarer göttlicher Originalität, in aller Stille der Kraft, Geduld und Besonnenheit ohne Enthusiasmus rein im freien Gehorsam gegen den erkannten Willen des Vaters gefaßt und bis zum letzten Athemzug durchgeführt, daß

nur Stumpfsinn die Unerfindbarkeit dieses Characters durch seine Jünger in Abrede ziehen kann. Die Jünger selbst, obwohl zu den Armen am Geiste gehörig und nicht gleichgiltig gegen die „Gerechtigkeit“, hatten ohne ihn keine Ahnung von dem Gesetze des Opfers, von dem Geiste und von der Macht der leidenden Liebe. Sie haben an den Erwartungen einer äußeren messianischen Herrlichkeit mit einer Zähigkeit des Eigenthums festgehangen, die Jesu die schwerste Arbeit machte und mehr als einmal Seufzer auspreßte. Zwar wissen sie, daß das messianische Reich ein Reich der Gerechtigkeit sein soll, aber mit ihren Lieblingshoffnungen werden sie das so gereimt haben, daß sie, opferstreu wie sie waren, auf leichterem Wege von der lockenden und schreckenden, richtenden und ausscheidenden Macht der messianischen Herrlichkeit die sittliche Reform, soweit sie deren Nothwendigkeit erkannten, werden erwartet haben. Opfer, Kreuz, Selbstverleugnung war ihnen nichts Anderes, als ein Schreckbild, gegen das sie mit allen Kräften und Händen sich wehren. Wie sollten, wie könnten sie dieses Characterbild Jesu erfunden oder erdichtet haben!

Aber wie hat Dasselbe, was den Aposteln im Innersten widerlich und stoßend war, den Oberen des Volkes aber als hinreichender Grund, ihn zu verwerfen erschien, wie hat sich diese göttliche Thorheit der sich opfernden Liebe als göttliche Weisheit bewährt, als Enthüllung des Geheimnisses, das die einzige aber auch siegreiche Macht der Auflösung aller Disharmonie in der Welt in Harmonie, ja die Macht der Einigung der zahllosen so oft sich bekämpfenden Kräfte der Welt zur Einheit des Reiches Gottes enthält! Aller Streit und Unfriede in der Welt stammt nur aus dem Geiste, der das Opfer scheut, den seligen Tod des selbstsüchtigen Wesens. Die Lösung der tiefsten Räthsel der Menschenbrust schließt aber das Geheimniß des unschuldigen Opfers in sich, das in Jesu ganzem Leben steigend bis auf Golgatha sich enthüllt.

Jesu ganzes Leben war ein Liebesopfer; die wahre Größe sah er in der Selbsterniedrigung den Menschen zu gut, ihnen dienend, aber aus dem hohen inneren Bewußtsein der Freiheit heraus, welche an sich Alles sein kann, hoch und niedrig, arm und reich, ja innerlich königlicher Art ist, aber Alles so annimmt und behandelt, wie der Geist des Opfers oder die Liebe es verlangt. Haß mit Liebe vergeltend, von Machegefühl und Richten fern, die Feinde suchend als verlorene Brüder, in solcher Liebe sich verzehrend hat er die göttliche Selbstvergessenheit bewährt, der nichts genommen werden kann, weil

sie nichts für sich sucht noch behalten will und der eben daher Alles gehört und die Herzen zufallen müssen. Solche Liebe ist in Wahrheit Ausfluß des ewigen göttlichen Lebens. Sie beweist sich als schlechthin unsterbliche, unauslöschliche Flamme, indem auch das Feindlichste von ihrer Kraft in eine Nahrung derselben so verwendet wird, daß ihr Feuer nur um so heller strahlen muß. Dieser Anblick bricht auch ein Felsenherz entzwei in Schaam, Reue, Buße, schmilzt das Eis des natürlichen Herzens, das nur sich suchte und liebte in armem, lügnerrischem Stolz und zeigt in dem Nichtshaben der Liebe das Alleshaben, das wahre Eigenthum, den wahren Reichthum, die Freiheit, die Niemand rauben kann. Diese Liebe ist die Kraft, die eine Welt bewegen, aus ihren Angeln und Banden heben, ihre Zerrissenheit heilen, mithin wieder in das göttliche Centrum einrücken kann. Nicht von dieser Welt, läßt sie sich doch ein auf die Welt, sich freuend mit den Fröhlichen, weinend mit den Weinenden, ihr zu dienen, durch Dienen sie zu erobern, durch die Eroberung sie zu beseelen und zu verherrlichen.¹⁾

In uns freilich kann diese Liebe, dieser Geist des Opfernrs nachbildlich nicht sein ohne daß wir erst versöhnt sind, den Frieden Gottes erfahren haben. Und weil wir vor Allem der Sühne bedürfen, mit Schuld und Sünde belastet wie wir sind, darum hat Jesu reine, die Menschheit auf ihrem Herzen tragende Liebe in vollster Empfindung der Gerechtigkeit des göttlichen Vannes und der Ungnade, die auf uns lastete, im Mitgefühl unsere Sache zur eigenen machen müssen. Seine Liebe hat berufsmäßig die Richtung nehmen müssen, unsre Schwachheiten und Krankheiten auf priesterlichem Herzen zu tragen Matth. 8, 17.; 9, 36.; 14, 14.; 15, 32.; 23, 37.; 20, 28. und dadurch der befriedigten Gerechtigkeit Gottes zum Bürgen zu werden für uns, so daß Gott in ihm, dem Gerechten, die Welt als versöhnt anschauen kann. Aber

¹⁾ Von hier aus angesehen tritt eine Menge von Zügen im Lebensbilde Jesu und von Reden desselben in das Licht eines großen Zusammenhanges. Wir nennen sie, enthalten uns aber der Ausführung. So Matth. 5, 3—7. 9—12. 22—25. 38—48. 29. 30.; 6, 24.; 8, 21.; 9, 11—13. 15—17.; 10, 16—28.; 32—39., besonders 38. 39.; 11, 25. 26. 28—30.; 12, 7. 8.; 12, 16—21.; 13, 4—8. 11—16. 45. 46.; 15, 11—20.; 16, 21—25.; 17, 24—27.; 18, 1—5. 8—11. 15—17. 21—35.; 19, 14. 21.; 20, 20—28.; 22, 2—10.; 23, 5. 10—12. 23. 26—28. 34. 37.; 24, 9—13.; 25, 29. und die Parall.; Luk. 23, 34., Joh. 1, 14; 3, 3—6.; 16. 17. 19.; 4, 22. 32—38. 48.; 5, 17—20. 30. 34. 38—47.; 6, 27. 45—47.; 7, 17—19.; 8, 32. 42—50. 54.; 9, 39—41.; 10, 11—18.; 11, 9 ff. 35. 51. 52.; 12, 22—26. 32 vgl. 8, 28. 37 ff.; 13, 1. 4—17. 31. 32. 34. 35.; 14, 31.; 15, 16; 17, 19—25.; 18, 36. 37.; 20, 29.; 21, 15—19.

wenn er auch einzig dasteht durch seinen Beruf kraft seiner sündlosen Heiligkeit, so kann doch und soll auf Grund der Versöhnung auch unser ganzes Leben ein Opfer sein, ein priesterlicher Dienst, in welchem wir alles Unreine, daran unser Herz hängt, Gott opfern, den Eigenswillen und alle Selbstsucht, uns ihm ohne Vorbehalt hingeben, ergeben in dem Opfer des Glaubens, ihm danken und ihn preisen in dem Opfer der Liebe, die jetzt ausströmt in kindlichen Worten des Gebetes zum Vater, jetzt sich selber mit allen ihren Kräften verwendet zum Besten der Brüder in Selbstvergessenheit, einsächtig suchend, was des Andern ist, und so den fortgehenden Tod der Liebe sterbend, der sich immer erneuerndes Leben ist.

Jesus, wie er historisch beglaubigt ist, steht in der Welt als ein Wunder da: nicht als ein den Zusammenhang der Welt störendes, sondern das wahre Bild der Menschheit, dieses Zieles der Schöpfung, aufrichtendes, die Welt, die zum sittlichen Chaos geworden war, zum *Kóσμος*, ihre sittliche Zerrissenheit überall, wo ihm Raum gegeben wird, durch seines Opfers Kraft und Beispiel — herstellendes Wunder. Ueber den perennirenden höhern Lebensgrund des Menschensohnes unterrichtet uns besonders Johannes. Es ist die Einheit mit dem Vater, dessen Stimme und Willen er fortwährend vernimmt, den er stets wirken sieht, den er geschaut hat. In dieser Einheit fortwährend ununterbrochen stehend, in der Liebe mit dem Vater vollkommen geeinigt, wird er selbst zur Offenbarung des Vaters und seiner Liebe. Es ist die absolut ethische daher auch ontologische oder Wesensgemeinschaft mit dem Vater, kraft deren er so ist und lebt wie er thut. Wie eine solche Persönlichkeit entstehen konnte in dem sündigen Geschlecht, wie ihr erster irdischer Ursprung zu denken sei, das zu betrachten liegt außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung. Es genügt derselben, wenn es ihr gelungen ist, Jesu sündlose Vollkommenheit als eine historische Thatsache, die der nüchterne historische Sinn so gewiß als irgend ein anderes historisches Factum anzunehmen hat, nachzuweisen und sie selber in ihrer Originalität nach einigen Seiten ins Licht zu stellen.

IV. Die Bedeutung der Sündlosigkeit Jesu für die christliche Apologetik.

Jede geistig lebendige Zeit sieht neue Seiten am Bilde Christi; die Seiten, welche die Macht haben, neu erstandenen Uebeln in der Gesellschaft Heilung zu bringen, neue populäre Irrthümer zu über-

winden. Zu dieser fortwährenden Selbstbereicherung und Selbstbefestigung der Kirche müssen die Angriffe beitragen. Sie wecken aus dem Schummer traditionellen Herkommens, der zu besitzen meint, was nur in fortwährender geistiger Arbeit lebendige Gegenwart haben und nur als lebendige Gegenwart ein geschlossener, harmonievoller, sicher in sich ruhender Besitz sein kann. Das ist das Privilegium des Evangeliums, daß seine Gegner den Blick seiner Jünger für das stählen müssen, wodurch jene selbst überwunden d. h. gewonnen werden können.

In früheren Jahrhunderten war in der Menschheit ein lebendigeres Gottesgefühl oder doch Gottesbedürfniß, als vielfach in der Gegenwart. Das Verzagen der alten Welt an sich selber war das Ende ihrer mittelbaren oder directen Weltvergötterung. Der allgemeine Verfall der menschlichen Dinge, das Elend, trieb die heidnische Welt zu Gott und seiner Offenbarung in Christus. In dieser Offenbarung war es das Göttliche, wofür sie am unmittelbarsten ein erschlossenes Auge hatte; bestimmter: das Göttliche nach der Seite, wodurch es sich am meisten von dem Menschlichen in seiner Vergänglichkeit, seinem Chaos und Elend unterscheidet, d. h. die Macht, Majestät, Herrlichkeit und Seligkeit Gottes, und die intensivste Frömmigkeit der ersten Jahrhunderte ist mehr Flucht aus dieser Welt, als dem Eitelu zu Gott, als christlich beseelte Behandlung der gegenwärtigen Welt.

Mit diesem Characterzug der alten Christenheit, die ihren Sitz in absterbenden Rationalitäten aufschlagen mußte, scheint nun zwar die jugendliche Welt der Völkerwanderung schon einen Contrast zu bilden durch ihren Thatendrang mitten in dieser Welt. Aber diese genoß wenigstens in den geschichtlich bedeutendsten jungen Völkern auch den ich möchte sagen natürlichen Segen des Jugendalters, das lebendige Gottesgefühl und Gottesbedürfniß und ging willig in die Schule und Zucht der alten Kirche ein, durch welche die gottgeweihten Männer und Jungfrauen über Ritter und Edelfrauen gestellt, ja das Ritterthum und Kaiserthum zum Theil selbst geistlich, zum Arme der Kirche, mit dem Gelübde des Gehorsams wurde. Und nicht bloß heilsame Zucht fand statt, nicht bloß die wilden Ranken urkräftiger Naturkinder wurden beschnitten, sondern bis ins Leben der normalen, gottgeschaffenen Natur schnitt die Kirche ein, als ob es gälte, das Menschliche zu vernichten, damit nur das Göttliche gelte. Nicht bloß irdische, sittliche Lebensgebiete wurden entwerthet und der selbstständigen Bedeutung beraubt, indem aller Werth ja alle wahre Realität nur in der

Kirche sein sollte, die das Irdische Gott opfert oder transsubstantiirt, sondern auch die Offenbarung selbst, vor Allem ihre Vollendung in Christus wurde ihres menschlichen Characters entkleidet, indem nur die allmächtige Majestät Christi, seine gesetzgeberische und richterliche Heiligkeit vor dem Auge stand. Das Menschenfreundliche und menschlich Fühlende seines Wesens wurde auf Maria und die Heiligen übertragen.

So lange nun dieses unmittelbare, gleichsam natürliche, aber zienlich unbestimmte, durch das Cultusleben der Kirche genährte Gottesgefühl in der Menschheit überwog, das Gefühl der allgemeinen aber tiefen Ehrfurcht vor Gottes heiliger, vernichtender, allgegenwärtiger Majestät, der gegenüber alles Endliche des Seins unwerth und wie Nichts ist, so war in der herrschenden Stimmung der Menschheit die Prämissen gegeben, die (wo eine Begründung des Christenthums überhaupt Bedürfnis war) für den Wunderbeweis alle Empfänglichkeit hatte. Das Gemüth war darauf gefaßt, in jedem Moment und überall Wunder und in ihnen die Allmacht und Majestät Gottes hervorbrechen zu sehen und glaubte bei dieser Disposition willig die glaubwürdig berichteten biblischen Wunder. Was sie für sich bewiesen, war freilich nur die über die Kräfte der Welt und Natur erhabene Majestät und Macht Gottes: aber diese galt für das *x. l.* Göttliche, und der Mangel, der etwa an der Sicherheit der Zeugnisse aus alter Zeit für das Wunder gefühlt wurde, ward reichlich ersetzt durch den Glauben an die in der Kirche sich fortsetzenden Wunder ¹⁾.

Wie gar anders hat sich die Sache gewendet in den letzten Jahrhunderten, wie sehr hat sich die Stimmung verändert, besonders in der protestantischen Welt! Wie viele der gläubigsten Protestanten, denen Christi Wunder feststehen, sind zum Glauben an Christus nicht durch seine Wunder, sondern so zu sagen trotz derselben gekommen, indem, je ausgebildeter das Weltbewußtsein ward, desto mehr den Wundern, so lange sie zwar als Werke der Allmacht, aber nicht ebenso als Werke der ordnenden göttlichen Weisheit, nicht im Zusam-

¹⁾ Auch der Beweis aus der Weissagung in seiner gewöhnlichen Fassung war an sich nur ein Beweis der Macht Gottes gegenüber vom Zufall, offenbarte aber so wenig die Einheit und Festigkeit des göttlichen Weltzweckes, daß im Gegentheil die geringfügigste eintreffende Einzelheit diesem Beweis mehr Stringenz zu verleihen schien als das Wichtigste, zum Weltzweck Gottes Unentbehrlichste.

menhang mit dem letzten und absoluten Weltziele betrachtet wurden, die ganze Wucht des festen, gesetzmäßigen Naturzusammenhanges entgegen stand, ja die ganze Position der Kinder dieser Zeit, welche in dem sichtbaren Univerſum eine wohlgeordnete, gewichtige Realität mit eigenem Leben, Sinn in ſich, nicht aber eine bloße Decke über einer dahinter liegenden, als eine Welt der Willkür erſcheinenden Wunderwelt ſieht.

Man hat ein gutes Recht, wenn man die in der heutigen Naturforſchung und bei den ſogenannten Gebildeten faſt herrſchende Betrachtungsweiſe der Welt eine todte, entgötterte, der Idealität erman- gelnde, ja beſchränkte nennt. Aber es läßt ſich nicht leugnen, daß ſie anderſeits weit concretere wahrere Einſicht in den Zuſammenhang der Kräfte dieſer Welt, ihrer Wirkungen, ihrer Geſetze hat, als die alte ſo zu ſagen einſeitig theologiſche Weltbetrachtung. Wer nun im chriſtlichen Glauben wahrhaft ſteht, der leugnet nichts von dem, was wirklich Factum iſt, ab, um den Glauben zu behaupten. Das iſt vielmehr die unendliche Elasticität des Chriſtenthums, aus jedem wahrhaften Fortſchritt menſchlicher Erkenntniß Gewinn für ſich zu ziehen, ihn als Impuls zur Reinigung des Menſchen und zur Offenbarung neuer Seiten der Herrlichkeit des Evangeliums zu verwenden. Der weltverachtende Idealismus hat auch der wahren Theologie, wie ſchon Dötinger erkannte, ſo viel Schaden gethan, er hemmt noch bis auf dieſen Tag ſo ſehr die geſchichtliche Auffaſſung des Chriſtenthums, daß die Theologie darin wohl eine Aufforderung ſehen durfte, der realen Welt eine größere Bedeutung zu geben; und der neuere Umſchlag jenes Idealismus in Materialismus, der ſchwerlich erfolgt wäre, wenn die Bedeutung der Materie und der irdiſchen Welt eine richtigere Würdigung in der Theologie und Philoſophie gefunden hätte, weiſt auf dieſelbe Aufgabe hin. Dazu fordert aber beſonders auch der unleugbare enge Zuſammenhang auf, in welchem das Gotteswerk der Reformation mit jenem Umſchwung und mit den Fortſchritten der realen irdiſchen Wiſſenſchaften ſteht.

Es iſt wahr, der Glaube, dieſes Herzblatt der Reformation, ſchwingt ſich hinaus über das Sichtbare, um ſeine Ruhe und ſein Leben zu finden in dem lebendigen, in Chriſto offenbaren Gott. Er ſucht und findet ſein wahres Bürgerrecht im Himmel. Aber der Himmel iſt ihm nicht mehr nur ein Fernes, Jenſeitiges, wie dem Mittelalter, ſondern er hat den Himmel offen, ja der Glaube hat auch ſchon Himmel in ſich. Nur durch einen Tod geht man ein in

diesen Himmel: aber nicht durch Bußübungen, die, lebensfeindlichen Characters, das Dieffeits und einen unübersehbaren Theil des Jenseits ausfüllen, sondern durch Buße, Glauben; und ein Anfang des Auferstehens in neuem Leben fällt schon in das Dieffeits. Wenn gleich ferner der Glaube in dieser Welt „hat als hätte er nicht“, in sofern zugewandt ist einem künftigen Ziel, der Stadt Gottes, dem Jerusalem das droben ist, so liegen ihm doch nicht alle Werthe in einem Jenseits. Indem der Himmel sich in das Gemüth herniedergelassen, indem Christus sich die Gläubigen als seine Glieder angeeignet hat, wissen diese, daß es schon auf Erden wahre Werthe gibt. Grade die Persönlichkeit des Menschen, in welcher Christi Geist wohnt, ist mitten in dieser Welt schon etwas, was durch die göttliche Liebe geadelt, in den Augen dieser Liebe also in Wahrheit unendlichen Werth hat; einen Werth nicht durch Verwandlung in das Göttliche, durch Verlust der Persönlichkeit, sondern umgekehrt durch die schon im Dieffeits begonnene Vollendung ihrer Schöpfung. Es erhellt von selbst, welche Bedeutung von hier aus seit der Reformation auch das irdische Leben des Menschen, das Dieffeits gewann, die Anthropologie neben einer Theologie, welche bisher in Gott mehr nur die Majestät der heiligen Macht erkannt hatte. Eingehüllt lag in der reformatorischen Glaubens-Erkenntniß schon auch eine neue Gottes-Erkenntniß: aber diese kam nicht sofort zur freien Entwicklung. Dagegen warf sich der Geist in der protestantischen Welt mit allen Sehnen seiner Kraft auf die Erkenntniß des Menschen und des Heiles für ihn, des Geistes und der leiblichen Natur und auf die Erforschung und Beherrschung des Schauplazes, der unserem Geschlecht zum Eigenthum übergeben ist.

Es ist wahr, ich wiederhole es, die Naturforschung und die ganze empirisch=realistische Richtung der Wissenschaft hat zum Theil eine ungöttliche Sinnesart angenommen; vergessend das Woher und das Wohin hat sie sich in einen selbstgebauten Kerker eingeschlossen und diesen als das Land der Freiheit gepriesen. Sie hat vergessen, daß es das Evangelium ist, durch das die Menschheit in den christlichen Nationen wieder aufgerichtet und die Kraft wieder gewonnen worden ist, von der auch die weltliche Subjectivität in ihren Kulturfortschritten zehrt. Denn das Lebensprincip der Kultur der Menschheit ist ihr Cultus. Aber doch bleibt es wahr: für die dieffseitige Welt, ihre Geschichte und die Natur sind in einem Maaße wie zuvor nicht, der Menschheit erst seit der Reformation die Augen aufgegangen; sie ergreift wie nie zuvor gleich erfolgreich, Besitz von der Welt in ver-

ständigem Erkennen und in practischer Eroberung. Diese Wende der Weltgeschichte läßt sich nicht zurückschrauben; es gilt sich in sie finden und sie so wie das Evangelium will, ausbeuten.

Der alten Betrachtung schwebte die Welt noch zwischen Sein und Nichtsein¹⁾: eine Welt, die noch nicht das ewige Leben in sich fühlte, wenngleich religiösen Odem in sich trug, konnte noch nicht zum festen Bewußtsein einer realen, im Verhältniß zu Gott relativ selbstständigen Größe kommen: mit dem Gedanken einer realen Schöpfung konnte das Bewußtsein noch nicht vollkommen Ernst machen, wie sich auch der intensivsten Frömmigkeit der Mystik als Weltziel immer wieder unbewußt ihre Vernichtung in Gott unterstob. Der majestätische Gott, der Gott der absoluten Machtvollkommenheit war dieser Denkweise zwar überall nahe, aber überwiegend nur als die heil. Gewalt, die als summum liberum arbitrium in jedem Augenblick jede Ordnung, jedes Sein, jedes Gesetz (selbst nach Einigen das Sittengesetz, das er uns gegeben habe) durchbrechen, suspendiren, vernichten kann.

Mit diesem Gottesbegriffe, bei welchem leider auch ein großer Theil der evangelischen Theologen lange stehen blieb, kam nun freilich unsre Welt der realen Wissenschaften, welche überall Stetigkeit, Gesetz und Ordnung suchen mußte und in diesem Allem wahrhaft Göttliches und Gotteswürdiges zu erkennen sich bewußt war, in argen Conflict, ja sie wandte sich von dem lebendigen Gott des Evangeliums als einem Gott der Willkür und Unordnung ab. Was also als Beweis der Göttlichkeit des Christenthums namentlich geltend gemacht wurde, das Wunder, erschien ihr mehr und mehr als etwas Gottes Unwürdiges, ja selbst wenn das Factische des Wunders zugegeben werden könnte, als etwas Gottwidriges, als Zeichen einer ungeordneten Macht, einer Freiheit, die vielmehr Willkür wäre, während die nun aufkommende natürliche Theologie sich bewußt war (und in einer Hinsicht mit Recht) einen höheren Gottesbegriff zu besitzen. Aber freilich konnte dieser Gott der natürlichen Theologie, absoluter geschichtlicher Zwecke ermangelnd, nur entweder zum todten eisernen Gesetz werden, nach welchem die Weltmaschine abläuft, oder, wo eine lebendigere Auffassung wieder gesucht wurde, pantheistisch zum Wesen der lebendigen Welt selber; und damit war man zur heidnischen Diesseitigkeitslehre zurückgekehrt. Aber die Heiden sind es, die keine Hoffnung haben.

¹⁾ Man denke an die Schöpfungslehre eines Augustin, Anselm, ja selbst Thomas.

Wäre es denkbar, daß ein Volk wieder dem naturalistischen Pantheismus verfiel, es würde ihm bald wieder diese Welt zum Chaos, so öde und leer werden, daß ihm die Träume von seiner wesentlichen Göttlichkeit so gut wie der alten Heidentwelt vor Christo vergingen und es, statt die wahre befriedigende Realität in sich zu finden, nach nichts mehr ein Verlangen trüge, als nach dem Tode oder darnach, seine Existenz wegzulwerfen, um nur das Göttliche zu ergreifen, wie wir das noch jetzt an Millionen in der brahmanischen und buddhistischen Heidentwelt gewahren.

Aber hat die Reformation die Geister entfesselt, daß sie in die Welt hineinschauen und hineintreten als in eine Wirklichkeit, die einen Werth und Zweck in sich hat auch als diesseitige; hat die Reformation bewirkt, daß die Geister aus dem Stande der Kindheit und Knechtschaft heraustretend ihre Bahnen frei und nach eigener Entscheidung gehen können: so liegt auch der Kirche der Reformation besonders ob, diese Entscheidung zu gutem Ziele zu leiten. Das kann sie nur durch immer vollere Enthüllung der christlichen Wahrheit. Und nur wo und sofern sie dieses versäumt, werden die widerchristlichen Richtungen — die immer unter dem Schein des Fortschritts ein Rückfall zu vorchristlichen Stufen sind — einen erschreckenden Umfang und Character annehmen.

In den Schatzkammern des Evangeliums, welche dem reformatorischen Glauben eignen, und wozu er den Schlüssel hat, sind, wie gesagt, bereits die Waffen zur Wehre und zur Eroberung auch für diese neue Disposition der Geister enthalten. Wäre die neue Gotteserkenntniß, die im reformatorischen Princip latitirt, früher entbunden, wäre die Idee des gottebenbildlichen Menschen dem entsprechend allseitiger ausgebildet worden, so hätte die Theologie schwerlich je in der Allmacht und freien Machtvollkommenheit Gottes schon das Höchste, in den Machtwundern für sich das leuchtendste Siegel des Göttlichen erblicken können, so wäre sie schwerlich in so schwere Collision mit dem energisch erwachten Weltbewußtsein, ja mit der Idee göttlicher Ordnung und Weisheit gerathen.

Der Standpunkt der Reformation stellt nicht die Machtwunder, sondern die Liebeswunder in das Centrum der Betrachtung (nicht ohne damit auch für die erstern, soweit sie historisch beglaubigt sind, ihre richtige Stelle und ihrer rechte Beleuchtung zu finden) und an diesen Liebeswundern ist die wirkliche Welt, die erlösungsbedürftige, zur Heiligkeit berufene Menschheit direct und unmittelbar

betheiligt. Diese Wunder können auch nicht den Schein erwecken, als stellten sie die Realität und die gute, gesetzmäßige Ordnung der Welt in Frage; sie sind Bejahung, Bestätigung der Menschen-Welt als des letzten Liebeszweckes Gottes.

Was der evangelische Glaube erfährt, ist: daß nicht Gottes Macht das Innerste seines Wesens sei, sondern daß seine Heiligkeit und Liebe die Macht ist über seine Allmacht, und daß sie für den schlecht- hin guten Zweck, die Schöpfung einer realen Liebeswelt, diese Macht auf das Weiseste verwendet. Gott wird dem sich selbst verstehenden Glauben innerlich kund, nicht bloß wie auch dem Heiden als die Macht, von deren Willen er schlechthin abhängt, auch nicht bloß als der Herr und Gebieter, der als heiliger Gesetzgeber und Richter Leistungen fordert, sondern auch als die heilige mittheilsame Liebe, die sich Anderes und zwar liebende, ihr ebenbildliche Persönlichkeiten zu ihrem Zwecke setzt schon bei der Schöpfung der Welt, ebendaher allerdings stetig und unveränderlich und doch lebensvoll in die Welt eingehend Alles diesem Einen höchsten Ziel zuordnet, Willkür aber und leere Machtbeweisung ohne inneren guten Zweck ferne hält. So kann keine Ordnung und kein Gesetz hindern, die inneren und die äußeren, physischen Wunder der heiligen und weisen Liebe Gottes zu offenbaren, vielmehr Alles muß schließlich diesem Einen unveränderlichen Ziele, um dessen willen die Welt selbst Existenz hat und dessen Kraft sie sich verdankt, dienen. Alles muß, sei es als höhere oder als niedrigere Ordnung der Gesetze der Welt, diesem Weltplan einverleibt sein. So ist der evangelische Glaube keineswegs dem Wunder abhold. Er lehrt den Werth der realen irdischen Weltordnung schätzen, aber auch diese eingliedern einer höheren Ordnung, der Welt der absoluten Zwecke. Er erkennt so erst des Wunders wahre Begründung in dem absoluten d. h. ethischen Weltzweck. Aber eben deshalb können nicht mehr die äußeren, physischen Wunder für sich das Fundament bilden, sondern sie erwarten selber die Begründung ihrer Möglichkeit aus dem Höheren, der ethischen Welt, wenn auch die beglaubigten Berichte von ihrer Wirklichkeit dazu dienen, den engen, irdischen Sinn des natürlichen Menschen zu erweitern und zu erheben.

Der Mensch aber entspricht diesem Ziele, wozu er geschaffen ist, indem er, mit Gott sich versöhnt wissend, dem Liebesgeist Raum und Stätte auch bei sich gönnt, so daß er Gott nicht bloß um seiner Wohlthaten willen ehrt — auch die Heiden ehren die Götter um erwarteter Wohlthat willen — sondern daß er ihm dankt und ihn preist als

Gott und Vater Aller, daß er sich ihm als Mittel und Werkzeug für seine Verherrlichung stellt, ihn und sein Reich als seinen Zweck will, wie Gott zuborkommend das Heil und die Verherrlichung der Menschheit wollte. Indem aber der Christ versöhnt und selig in Christus sich als Gottes persönliches Werkzeug erkennen lernt, so gewinnt für ihn auch die Natur ihre richtige Stellung; er gewöhnt sich, sie als das von der Persönlichkeit anzueignende Werkzeug anzusehen, als Mittel für den ethischen Weltzweck Gottes.

Eingegliedert dem wahren Weltganzen ist der Begriff der Natur im Stande, ebenso die Wunderscheu wie die Wundersucht abzustreifen.

Durch die mit von der Reformation her sich datirende Richtung auf die Anthropologie, auf die reale Welt und Natur hat also allerdings die Intensität jenes natürlichen Gottesgefühles zunächst eine Unterbrechung erlitten. Das Selbstbewußtsein erstarkt in Nüchternheit und Klarheit; die Reflexion, das Leben des verständigen Denkens beginnt und zieht von der traditionellen Frömmigkeit ab, zerstört deren Naivetät. Aber der Verlust kann und soll sich ersetzen. Das Selbstbewußtsein, in seine Tiefen steigend, wird Selbsterkenntniß in sittlicher und religiöser Beziehung; das Bewußtsein der Gottentfremdung ist eine höhere der Wahrheit entsprechendere Stufe, als eine oberflächliche scheinbar wahre Einheit mit Gott; oberflächlich aber war sie, so lange sie überwiegend nur Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gottes Macht war, auf den vorhandenen Zwiespalt und die sittlich-religiöse Aufgabe wenig achtend. Aber indem sich in jenes allgemein-menschliche Gefühl der Macht und Majestät Gottes, vor der wir nur Staub und Asche und ohne wahrhaft reales, festes Sein sind, das sittliche Bewußtsein einspricht, was nur durch das Bewußtsein einer idealen, persönlichen Bestimmung sich ergibt (durch die *ἐνέργεια νόμου*), so wird freilich zunächst der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen noch vertieft; durch Gottes Heiligkeit finden wir uns moralisch vernichtet, ja verworfen und unwürdig der seligen Einheit mit Gott. Aber dieser Anfang der ethischen Gotteserkenntniß auf Grund des erwachenden Gewissens führt durch die Arbeit des Geistes Gottes weiter. Ist das heilige Gesetz trennend, kalt, fordernd, richtend, so enthüllt sich dagegen im Evangelium das ethische Wesen Gottes in seiner ganzen Fülle, und es beginnt nun erst eine tiefere und intensivere Gottesgemeinschaft, in welche die Heiligkeit der Person als Gottes Zweck und die äußere Welt als deren Mittel mit eingeschlossen ist. Das Göttlichste in Gott, wenn wir so sagen dürfen, erweist sich

jetzt zugleich als das menschlich Zugänglichste und Nächste, während die bloße heil. Macht zwar dem fleischlichen Sinne das Höchste scheint, aber für sich uns nur in ein unfruchtbares Gefühl der Ohnmacht und des Abstandes von Gott zu werfen vermöchte.

Die Erscheinung Christi ist das göttliche Liebeswunder schlechthin, aber so geartet, daß das Wunder als die wahre Natur, als ein menschliches Liebesleben auftritt, um uns durch sich zu seinem inneren göttlichen Quell zu führen. Zwar auch durch andere Mittel als durch sich, z. B. durch Wunder des Wissens oder Thuns hat er zu sich zu ziehen gesucht; aber doch hebt er als den Weg schlechthin, der zu ihm als der Wahrheit und dem Leben führe, sich selber, seine ganze persönliche Erscheinung hervor Joh. 14, 6. Daher hängt es mit dem innersten Gang der Geschichte evangelischer Theologie und mit ihren tiefsten Interessen zusammen, daß die neuere Theologie diese persönliche Erscheinung Jesu, seinen sittlichen Gesamt-Character ganz besonders ins Auge faßt und von diesem aus für das wache Gewissen einen sichereren Uebergang zur Erkenntniß seiner göttlichen Hoheit und Erlöserwürde findet, als in dem Beweis aus den Wundern, z. B. der Auferstehung (nach englischer Vorliebe) oder in der Weissagung und Inspiration der heil. Schrift oder in der Vollkommenheit seiner Lehre. Das Sittlich-Heilige, während es mit seinen Tiefen in den Himmel reicht, ja in das Gebiet göttlicher Ontologie, hat es andererseits an sich, zugleich das menschlich Ansprechendste, auch bei den Empfänglichen, die noch draußen sind, Wohl lautende und untwiderstehlich Fesselnde zu sein ¹⁾.

¹⁾ Vorstehende Abhandlung ist für die *Révue Chrétienne*, Supplement (in dessen nächsten Hefen sie in französischer Sprache erscheinen wird) ursprünglich gedacht und geschrieben. Es wurde jedoch angemessen gefunden, dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach, jedoch mit Abänderungen und Zusätzen, auch in diese Zeitschrift aufzunehmen.

Göttingen, Nov. 1861.

D.

Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit.

Von Dr. Julius Hamberger, Professor in München.

Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit ist für das Verständniß der Lehren und Thatfachen der Offenbarung von weit größerer Wichtigkeit, als man insgemein annimmt; dieß nachzuweisen, was eine eigene Abhandlung erfordern würde, scheint uns jedoch zunächst noch nicht am Platze. Ebenso läßt sich die Vernunftmäßigkeit und Nothwendigkeit dieses Begriffes viel strenger und überzeugender darthun, als man in der Regel dafürhält; aber auch auf einen solchen Versuch einer philosophischen Begründung desselben wird man vor der Hand Verzicht leisten müssen. Hoffentlich wird die eine wie die andere Exposition, von welcher Seite her sie auch kommen möge, nicht allzu lange auf sich warten lassen. Dagegen wird es vorerst unstrittig angemessen sein, eine nähere Einleitung in den Begriff der himmlischen Leiblichkeit¹⁾ und zwar auf historischem Wege darzubieten. Eine eigentliche Geschichte dieses Begriffes hier zu geben, kann uns natürlich nicht einfallen, da es ja zu einer solchen an den erforderlichen Vorarbeiten noch überhaupt mangelt; wir müssen uns auf bloße Andeutungen zu einer solchen beschränken und ebendarum auch wieder so manche weitere Ausführungen bei Seite lassen, die uns sonst wohl noch möglich wären. Jene geschichtlichen Andeutungen aber, welche, wie wir hoffen, den eigentlichen Inhalt dieses Begriffes der geistigen Anschauung näher²⁾ bringen werden, werden überall von kritischen Bemerkungen begleitet sein, durch welche seine reine lautere Auffassung gesichert werden soll. —

Nachdem der Mensch, in Folge seiner Lostrennung von Gott, der Gewalt des materiellen Daseins anheimgefallen war, vermochte

1) Eine freilich nur ganz kurz gehaltene Uebersicht dieser Lehre haben wir bereits in den Jahrbüchern für deutsche Theologie und zwar unter dem Titel: „Die Verklärung oder Vergeistigung der Leiblichkeit“ gegeben, Siehe Band III. S. 188—192.

2) Der eigentlichen vollen Anschauung der himmlischen Leiblichkeit können wir natürlich, so lange wir dem Erdenleben angehören, nicht theilhaftig werden

er sich aus eigener Kraft über diese nicht mehr zu erheben. Wenn wir also gleichwohl ein solches Streben bei ihm gewahr werden, so konnte dieses seinen Grund lediglich in dem Walten der göttlichen Gnade haben. Diese ist insofern eine allgemeine, als sie sich (Evang. Joh. Cap. 1, V. 4.) keinem Volke, keinem Jahrhundert, keinem Individuum versagen, sondern allenthalben ihr Licht leuchten lassen will, sofern sich für selbes noch eine gewisse Empfänglichkeit vorfindet, Geist und Gemüth nur irgendwie sich ihr erschließen will. So entwickelten sich schon im grauen Alterthum religiöse Vorstellungen und ergaben sich hieraus religiöse Lehren, in welchen eine Erhebung über das in der bloßen Sinnenerfahrung Gegebene, insonderheit auch eine Annäherung an den Gedanken der himmlischen Wesenheit oder Leiblichkeit nicht zu verkennen ist. Von mehreren Völkern der heidnischen Vorzeit möchte man auf den ersten Blick sogar meinen, daß sie diesen Gedanken wirklich schon erreicht hätten; andere, wie namentlich die Aegyptier und die Hellenen, schienen hinter diesem Ziele weit zurückgeblieben zu sein, standen aber demselben in Wahrheit doch viel näher; die größten Denker unter den Letztern sagten sich indessen von jenem Gedanken geradezu los d. h. sie hielten die eigentliche Vollkommenheit des Seins für unmöglich. Von einer lebendigen Ahnung dieses Gedankens finden wir dagegen die heiligen Männer alten Testaments beseelt, in voller Klarheit aber konnte derselbe doch erst im Christenthum hervortreten.

Hinweisungen auf eine himmlische Wesenheit oder Leiblichkeit begegnen uns bei mehreren, besonders orientalischen Völkern theils in einer lichtstrahlenden Umhüllung, mit welcher sie sich die Gottheit von Ewigkeit bekleidet dachten, theils in der überschwänglichen Herrlichkeit, in welcher ihrer heiligen Lehre zufolge der Mensch wie die ihn umgebende Natur ursprünglich leuchtete, theils in der wunderbaren Glorie, zu welcher beide dereinst zurückgeführt werden sollten. So finden wir z. B., daß die Japaner den größten und mächtigsten unter ihren Göttern den himmelstrahlenden großen Geist nennen und die Tibetaner von ihrer seit Ewigkeit existirenden Gottheit behaupten, daß deren Natur aus der Substanz des allerreinsten und durchsichtigsten Crystallwassers gebildet sei. Ebenso lehren die alten Parser, daß ihr Ormuzd mit einem aus Feuer und Wasser gestalteten Lichtleibe umkleidet sei, und wiederum bezeichnen die Slaven ihre Gottheit Radegast als ein unsichtbares, in ewiger Verklärung leuchtendes, alles Sichtbare weit übertreffendes Licht.

Auch von dem Zustande der Welt behaupten die alten Völker, daß derselbe ehemals viel herrlicher gewesen sei, als gegenwärtig und die dermalige Vergrößerung der Wesen nur in einer sittlichen Entartung ihren Grund habe. Dieß lehrten die Indier und ebenso berichten die Tibetaner von ihren Vahen oder himmlischen Geistern, daß dieselben einen Leib ohne Mangel hatten und mit einem angeborenen Glanze, mit einem Lichte angethan gewesen seien, das auf wunderbare Weise die dunkle Körperwelt erleuchtete. Es bedurften diese Vahen, lehren sie weiter, keiner Speise, weil sie das Leben in sich selber hatten und verblieben in diesem glückseligen Zustand unzählige Jahrhunderte, bis sie von den Früchten der Erde kosteten und hiermit dieser selbst unterthan wurden. Der Parsenlehre zufolge schaute sich um Ormuzd eine gleich ihm im herrlichsten Lichte strahlende Geisterwelt, und sollte auch die Körperwelt mit dem höchsten Glanz und der reinsten Schönheit umkleidet gewesen sein. In der hellsten Klarheit leuchtend und mit dem Himmel gerichteten Blicke stand Kaiomort, der Urbater des Menschengeschlechtes auf der Erde, woselbst es ihm zur Aufgabe gemacht war, die hier hervorgebrochene Macht Ahrimans zu beschränken. Er ließ diese Aufgabe ungelöst; zuletzt soll aber doch die Macht des Bösen allenthalben gebrochen werden, nicht nur in den Seelen der Menschen, sondern auch in der ganzen Natur. Die Todten werden erstehen und zwar in verklärten und gleichsam ätherischen Leibern, die keiner Nahrung mehr bedürfen und keinen Schatten mehr werfen, und auch die Erde wird alsdann rein und lauter sein und ganz im Lichte stehen. In ähnlicher Art ließen sich auch die alten Germanen über den Wohnort der Vollendeten vernehmen, wie sie denn von Gimle, als der höchsten aller himmlischen Regionen, in welcher die guten und gerechten Menschen durch alle Zeiten wohnen sollen, aussagen, daß sie glänzender sei, als selbst die Sonne.

Angefihts dieser zum Theil sehr schwungvollen Bezeichnungen des Ueberirdischen möchte man sich beinahe versucht fühlen anzunehmen, daß jenen Völkern der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit wirklich vorgeschwebt sei. Besonders möchte man dieß den alten Parsen zutrauen, welche, ganz der Wahrheit gemäß, den wunderbaren Gestaltungen, die uns in ihrer heiligen Lehre begegnen, göttliche Ideen¹⁾, von ihnen Ferners genannt, zu Grund legten und von diesen den

¹⁾ Siehe den oben schon angeführten Aufsatz des Verfassers in den Jahrbüchern für deutsche Theologie.

übernatürlichen Glanz und die überschwängliche Schönheit jener Bildungen herleiteten, wie sie denn sogar der Herrlichkeit ihres Ormuzd einen Feruer voraussetzten, mit welchem diese ihre höchste Gottheit in vollkommener Uebereinstimmung stehe. Ganz andern Sinnes müssen wir jedoch werden, wenn wir in Ueberlegung ziehen, daß sie dem Himmel nur eine äußerliche Räumlichkeit anwiesen, Ormuzd's Thron geradezu über dem Fixsternhimmel befindlich sich gedacht und auch der Vorstellung einer ins Unendliche sich ausdehnenden Zeitlichkeit gehuldigt, nach dem Abschluß der Weltgeschichte einen abermaligen Umlauf der Dinge angenommen haben u. s. w. Dazu kommt, daß sich in ihrer heiligen Lehre neben manchen weiteren Anklängen an die Wahrheit doch so viele durchaus abenteuerliche und phantastische Züge vorfinden, und endlich, daß wir uns ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung zufolge keineswegs berechtigt sehen, eine besondere Macht des geistigen Lebens bei ihnen anzunehmen. In Erwägung alles Dessen können wir ihnen die wirkliche Anerkennung einer himmlischen Leiblichkeit nicht zugestehen; wir werden vielmehr behaupten müssen, daß sie deren Wesen nur eben unrichtig aufgefaßt, daß sie selbes lediglich nur in der Verdünnung, Sublimirung des Materiellen gesucht haben. Ein Streben, über die materielle Welt hinauszukommen, können und wollen wir den Parsen und den andern oben genannten Völkern nicht absprechen, wirklich aber vermochten sie das himmlische Gebiet mit ihrem Ahnen und Sehnen noch nicht zu erreichen. Das Licht steht an der Grenze der Materialität und kann darum wohl als ein passendes Sinusbild für Bezeichnung des Uebermateriellen dienen, aber es ist noch nicht dieses selbst. Eine Idee, Geist also und Leben, liegt jeder materiellen Formation zu Grunde; der Geist aber, der nur Materielles gestaltet, wenn es auch noch so fein und zart sein sollte, wie die bloßen Lichtgebilde in der That sind, ist noch immer nicht der Geist, der über der Natur steht, sondern ein noch bloß in ihr stehender Geist und noch immer an sie gebunden, ebendarum auch noch den Schranken des Raumes und der Zeit unterworfen.

Das geistige Leben derjenigen Völker, bei welchen wir solche glänzende Darstellungen des Himmlischen nicht vorfinden, hat man deswegen nicht geradezu als ein geringeres oder dürftigeres anzusehen; es könnte dasselbe vielmehr sogar eine weit höhere Stufe einnehmen. Nur nach einer Seite hin kann das Licht in der That als Symbol der himmlischen Leiblichkeit gelten, in Beziehung nämlich auf die Leichtigkeit, Lauterkeit, Durchsichtigkeit derselben; in Anbetracht aber

ihrer Fülle, Gediegenheit, Gewichtigkeit können wir in ihm ein solches nicht finden, sondern dieses bietet sich uns in der Massivität der eigentlichen irdischen Körperlichkeit dar. So kann es sich denn freilich, um den Gedanken ebendieser höheren Leiblichkeit zu gewinnen, so wenig bloß um jene — an völlige Auflösung angrenzende Verdünnung oder Sublimirung der Materialität handeln, daß letztere vielmehr festgehalten, nur aber mehr und mehr vom Geist durchdrungen und also der wirklichen Verklärung entgegengeführt werden muß. Nur zu leicht kann es freilich geschehen, daß man dieses Ziel selbst nicht erreicht, sondern, statt sich wirklich bis zur Uebermaterialität zu erheben, bloß bis zu einer vorzüglichen Erhöhung und Veredlung der Materie gelangt, in dieser aber bereits schon die himmlische Herrlichkeit gefunden zu haben vermeint. Wie bei jener Abstraktion von dem Vollgehalt der Materie, so ermangelt man auch bei diesem Festhalten an irdischen, wenn gleich dem Ideal noch so sehr sich annähernden Bildungen, des wahren Begriffes der himmlischen Leiblichkeit; doch unterliegt es keinem Zweifel, daß im letztern Falle der Macht des geistigen Lebens ein weit größerer Spielraum sich darbiete, als im ersteren.

Ueber die Ideen der alten Aegyptier, soweit sie hieher gehören, haben wir noch wenig sichere Kunde. Sie verrathen aber in keiner Weise jene idealistische Tendenz, wie wir sie bei den oben aufgeführten Völkern wahrgenommen haben. In ihrer heiligen Lehre macht sich vielmehr nach einem neueren, freilich nicht ganz verlässlichen Forscher¹⁾, der entschiedenste Realismus geltend, und das Urwesen, von welchem dieselbe ausgeht, wird ausdrücklich einerseits zwar als Geist, als thätiges Leben und bildende Kraft, anderseits aber als Materie, als ein Wasser bezeichnet, das Erdtheilchen nur aber nicht als todten Stoff in sich fasse, sondern überall beseelt und mit dem Vermögen des Ausgebärens desjenigen, was der Geist in ihm erzeugt, ausgestattet sei. Im Innern dieses zunächst noch unentwickelten und demzufolge noch in völliger Einheit sich darstellenden Urwesens entsteht nun, aus demselben sich gleichsam ablösend, das Weltall. Jener Ablösung unerachtet wird selbes aber doch nicht aus dem Schooße des Urgeistes entlassen, sondern dieser hält es fort und fort von allen Seiten umfassen oder umschlossen, und läßt nun in das bis jetzt der besondern Formation noch ermangelnde allgemeine Gebilde seine Kraft einstrahlen. So gestaltete sich denn aus den zarteren und feineren Theilen des

¹⁾ Nach Ed. Röh.

Urgewässers der Himmel mit den einzelnen Gestirnen und den in ihnen waltenden Gottheiten, während sich, ihm gegenüber, aus den gröberen und dichtern Materietheilchen die Erde absetzte; die auch vorerst der Wohnsitz von Gottheiten wurde, welche sich durch neue Zeugungen fortwährend noch mehrten, bis später ein entartetes und ebendarum seiner anfänglichen Herrlichkeit entkleidetes Geschlecht, die jetzige Menschheit, zum Behuf ihrer Reinigung und Läuterung auf selbe versetzt wurde.¹⁾ Höhere und niedrigere, edlere und unedlere Bildungen begegnen uns also in der ägyptischen Lehre; an eine Verflüchtigung aber der Materie kann hier, da sie ja zum Wesen des Urgeistes selbst gerechnet wird, wohl nirgends zu denken sein. Es herrschte bei den alten Aegyptiern ein strenger Realismus, der sich auch in der Massenhaftigkeit ihrer Bau- und Bildwerke zu erkennen gibt. Aus der Spannung aber des bei ihnen ebenfalls mit Nachdruck hervortretenden geistigen Lebens gegen die Last der Materialität, die doch von ihnen nur so wenig bewältigt werden konnte, läßt sich theilweise der düstere, schwermüthige Charakter erklären, welcher dem ganzen Leben und allen Hervorbringungen dieses Volkes aufgedrückt ist.

Auch die Götterlehre der Hellenen blieb frei von dem bloßen Scheine der Anerkennung einer vergeistigten Natur: es bewahrte sich in ihr die reale Basis ebenso vollkräftig, wie wahrscheinlich in jener der Aegyptier. Bei dem dieser Nation eigenthümlichen idealen Sinn aber und bei ihrer freudigen Begeisterung für alles Schöne und Edle entwickelten sich aus jener Basis viel reinere, das Uebernatürliche weit eher bezeichnende Göttergestalten, als dieß beim ägyptischen Volk der Fall sein konnte. Selbst auch die ihrer Natur nach schlecht hin über der Materie stehenden und sie beherrschenden — höchsten Gottheiten gingen für sie in engumgränzte Bildungen ein; aber es schimmerte durch diese menschenähnliche Beschränktheit die Kraft der göttlichen Unendlichkeit hindurch und es leuchteten bei ihnen auch hohe sittliche Eigenschaften, wie Gerechtigkeit, Güte, Weisheit hervor.²⁾ Der edle Aufschwung des Geistes, auf welchem diese Beschaffenheit der Mythologie der Hellenen beruhte, offenbarte sich auch in ihrer Geschichte, sowie in ihrer Kunst und Literatur, in welcher sich ja doch nur das-

¹⁾ Siehe Dr. Eduard Röh, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Band I. Auch unter dem besonderen Titel: Die ägyptische und die zoroastriische Glaubenslehre. 1846.

²⁾ Man denke nur an die Darstellung des Zeus bei Homer und an dem ihm nachgebildeten Zeus des Phidias.

jenige ausprägte, wovon ihr ganzes Innere erfüllt und belebt war. Mit Recht hat man von den Ueberresten ihrer Plastik gerühmt, daß in ihnen bei aller Fülle des leiblichen Daseins die Materie doch wie überwunden erscheine und sich uns in ihnen nur mehr die geistige Form als solche darstelle. Das Nämliche gilt von ihrer Poesie, zumal von ihrer Tragödie, in welcher ja ebenfalls das äußerlich Gegebene zuletzt allenthalben aufgehoben wird, auf daß nur die Idee als solche zu ihrem Recht komme. Daß aber jene reinen Formen und diese hohen Ideen nicht das Himmlische an sich selbst zum Gegenstand hatten noch haben konnten, sondern nur einzelne Beziehungen, worin sich dasselbe zum Irdischen befindet, das braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden. Wohl mangelt es auch in den Mythen und Sagen der Hellenen nicht gänzlich an Andeutungen einer wirklichen Erhöhung des Irdischen zum Ueberirdischen, wohin wir ganz besonders zu rechnen haben werden, wenn von Oedipus berichtet wird, daß er, nachdem ihn beinahe schuldlos unsägliches Leiden betroffen, auf Kolonos zu wunderbarer Verklärung gelangt und dann in unbegreiflicher Weise dem Erdenleben entrückt worden sei. Doch dergleichen kann mehr nur als zufälliger Anklang an den Gedanken einer Vergeistigung des Leiblichen angesehen werden, im wirklichen Besitz dieses Gedankens befanden sich die Hellenen nicht. Dieß erhellet deutlich aus den Lehren ihrer größten Denker, welche, wie sie denn, namentlich Plato, in ihrem Philosophiren, von den Aussprüchen ihrer gottbegeisterten Sänger ausgingen, diese Erkenntniß, wenn sie selbe bei ihnen vorgefunden hätten, ohne Zweifel festgehalten und zur Vollendung ihrer Systeme benutzt haben würden.

Plato wie Aristoteles, obwohl sie als die Quelle alles gewordenen Seins eine über jeden Gegensatz erhabene höchste Einheit anerkannten, blieben gleichwohl in einem Dualismus des Idealen und Realen, des Geistes und der Materie befangen. Gott erscheint bei Plato als die Bedingung des Seins d. i. der Idee oder des Vollkommenen, wie auch des Gegentheils hievon, des Nichtseins nämlich, des Werdens oder des Unvollkommenen, ohne daß Er für sich selbst von dem einen oder von dem andern bedingt wäre. Diese Beiden aber gehen nach Plato's Meinung nie zusammen, sondern bleiben immer auseinander gehalten; ihre Vereinigung, nimmt er an, kann niemals eine absolute sein, weil dieß eine Aufhebung ihres Wesens, ihrer Natur voraussetzen würde. Sofern die Welt das Werk Gottes, des vollkommensten und neidlosesten Wesens ist, wird sie zwar nicht einer absoluten, doch

immerhin einer relativen Vollkommenheit theilhaftig d. h. sie wird dem Guten wohl nicht gleich, doch aber ihm einigermaßen ähnlich werden können. Der Gegensatz des Realen gegen das Ideale, des Sinnlichen gegen das Geistige muß sich Plato's Lehre zufolge fort und fort behaupten, an eine Erhöhung des Irdischen bis zu seiner wesentlichen Aufnahme in das Himmlische soll nie und nirgends gedacht werden dürfen.

Dem Wesen nach völlig hiemit übereinstimmend, läßt sich auch Aristoteles vernehmen. Wohl lehrt er von Gott, daß Er nur das Beste und Schönste denke und erklärt dabei die Materie für ein lediglich Leidendes, das gar keine Macht habe und sich Alles gefallen lassen müsse, was ihr geschehe. Allmählig aber und gleichsam unvermerkt stellt sich, bei seiner Erklärung der Welt, der göttlichen und vernünftigen Kraft eine Gewalt der Nothwendigkeit an die Seite, welche den Dingen kein vollkommenes Sein gestattet und bewirkt, daß dieselben vergänglich oder wenigstens der veränderlichen Bewegung unterworfen sind. Diese die eigentliche Vollendung der Welt hemmende Macht liegt ihm aber in der Materie, welche sich eben dem Geiste nicht schlechthin fügen will. Aristoteles redet zwar auch von einem fünften Elemente, das er den Aether nennt und behauptet von diesem, daß es keiner der Unvollkommenheiten unterworfen sei, welchen die bekannten vier Elemente unterliegen, daß es weder Schwere noch Leichtigkeit habe und daß kein Entstehen oder Vergehen, kein Leiden und keine Verwandlung bei ihm Statt finde. Doch daß er hier eine übermaterielle, himmlische Wesenheit keineswegs im Sinne hatte, tritt uns klar genug zu Tage, wenn wir weiter zu vernehmen haben, daß aus diesem Elemente der Himmel und die Gestirne bestehen sollen, an denen gar keine Veränderung zu bemerken sei¹⁾.

So mußten denn die Weisesten unter den Heiden zwar zum Gedanken der Unabhängigkeit Gottes von der Materie und seines freien Schaltens und Waltens über dieselbe sich aufzuschwingen; doch

¹⁾ Bekanntlich hat Epikur den Göttern eine alles Irdische durchaus überragende Leiblichkeit beigelegt, so zart und fein, daß sie im Bereich des irdischen Raumes gar nicht bestehen könnten. Ausführlich darzuthun, daß hier doch nicht an himmlische Wesenheit zu denken sei, wird sich indessen der Mühe nicht verlohnen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß Epikur als Atomistiker diesen Begriff schlechthin nicht erreichen konnte. Zudem widerspricht dem Wesen desselben die absolute Subtilität, welche er der Leiblichkeit seiner Gottheiten vindiciren will, und der zufolge sie gar nicht wirkliches Fleisch und Blut, ja nicht einmal wirkliche, sondern nur scheinbare Körperlichkeit besitzen sollen.

waren sie nicht im Stande, diesen Gedanken auch festzuhalten. Nicht ohne göttliche Assistenz hatten sie ihn erreichen können; doch hatte er sich ihnen mehr nur auf dem Wege der Abstraction ergeben, als daß er bei ihnen aus der Tiefe des Gemüthslebens hervorgetreten und zur eigentlichen Seele ihres Lebens geworden wäre. Darum zeigte er sich nur an der Spitze ihrer philosophischen Systeme, entschwand ihnen aber wieder in deren weiteren Entwicklung. Der Mensch ist eben in Folge seiner Abkehr von Gott so entschieden aus der Region der Uebermaterialität herausgetreten und diese ihm so völlig fremd geworden, daß selbst auch nur eine lebendige Ahnung der letztern bloß vermöge einer besondern göttlichen Gnadenwirkung sich bei ihm zu entwickeln vermochte, ihre bestimmte Erkenntniß aber erst dann bei ihm möglich wurde, nachdem die Erlösung von der Sünde und vom Tode vollbracht, sonach die Erhöhung der irdischen zur himmlischen Wesenheit — beim Erlöser — wirklich erfolgt war, thatsächlich sich bei ihm ergeben hatte.

So gewiß in der vorchristlichen Zeit nur bei dem einen Volke der Hebräer der lebendige Glaube an den wahren Gott sich erhalten hatte, so konnte freilich auch nur hier und sonst nirgends die lebendige Ahnung von einer Erhöhung des Irdischen zum Himmlischen Statt finden. Die Grundvoraussetzung hievon ist die Empfindung der unbedingten Macht des ewigen Willens, vor welchem zuletzt Alles sich beugen muß, der Allem zumal das Gepräge seiner selbst aufzudrücken vermag. Die Erkenntniß dieser Erhabenheit und Majestät Gottes sowie seiner Gnade und Erbarmung, vermöge deren er den Menschen dem Elend, in welches sich dieser durch die Verkehrtheit seines Willens gestürzt hatte, wieder entziehen wollte, war jenem Volke als ein heiliges Vermächtniß aus der Urzeit unsers Geschlechtes durch besondere göttliche Veranstellungen bewahrt worden und indem sie von einer Generation der andern überliefert wurde, bei dem innigen Verkehr so vieler heiliger Männer mit dem Ewigen, der ebenhiedurch möglich gewesen, zu immer reicherer Kraft und Fülle gediehen. Jehovah — von diesem Glauben war Geist und Gemüth der Kinder Israel gehoben und getragen — Jehovah thronet als der Urheber der Welt nach Stoff und Form, als ihr Schöpfer im wahren und vollen Sinn des Wortes, in unerreichbarer Höhe über allen Gewalten, die ja eben nur durch ihn selbst existiren. Sie können ihn nicht hemmen und beschränken; er kann schaffen, was er will, und seine Geschöpfe als solche zur höchsten Stufe der Vollkommenheit erheben, ja selbst

dann, wenn sie freventlich von ihm abgewichen sind, falls sie zu ihm zurückkehren wollen, ihnen abermals Glorie und Herrlichkeit verleihen.

Das Paradies, das Land der Borne, in welches der Mensch ursprünglich eingeführt worden, war als ein reines Werk der göttlichen Schöpfermacht nicht irdischer Art ¹⁾ und kann darum auch auf der Erde nicht nachgewiesen werden. Da uns die heilige Schrift sein Wesen nicht begriffsmäßig bezeichnen, sondern ein lebendiges Bild von ihm entwerfen wollte, so mußte sie wohl — die Farben gleichsam zu diesem Gemälde aus der materiellen Natur entlehnen. Doch wurde durch selbes schon bei denjenigen, für welche es zunächst bestimmt war, die Ahnung einer, das ganze Reich der Materialität überbietenden Herrlichkeit hervorgerufen, und wenn man gleichwohl, selbst in der christlichen Zeit, nicht selten vom Paradies angenommen hat, daß es sich nicht wesentlich von der irdischen Natur unterschieden, daß seine Schönheit nur dem Grade, nicht der Art nach über die Erdenwelt hinausgereicht habe, so konnte sich mit dieser Vorstellung doch nimmermehr weder der Geist noch das Gemüth in Wahrheit befriedigt finden.

Wenn aber hienach die Bibel den Menschen von einem über das irdische Leben weit hinausliegenden Punkte ausgehen läßt, so lehrt sie auch von ihm, daß er zu einem Stande der Herrlichkeit erhoben werden soll, der gleichfalls nicht in das Reich des materiellen Daseins hineinfällt. Auch diese seine Zukunft stellt sie theilweise in so entschieden realistisch-er Weise dar, daß man sich auf den ersten Blick versucht fühlen möchte, selbe als irdisch körperlich zu fassen; doch fehlt es hiebei auch nicht an solchen Zügen, durch welche man sich hierüber weit hinausgehoben findet. So spricht zwar Hiob, Cap. 19, V. 25—27, die Hoffnung aus²⁾, daß er aus der Erde wieder auferweckt, daß er mit seiner Haut wieder umgeben werden solle; er erwartet aber auch, daß er in seinem Fleische — Gott schauen werde. Darf man nun wohl dieses sein Fleisch als materiell sich denken? Springt es nicht von selbst in die Augen, daß unter dieser Voraussetzung jene Erwartung ganz unmöglich sich erfüllen könnte? Auch der

¹⁾ Die große Bedeutung, ja die Nothwendigkeit dieses Gedankens wird im weitem Verlauf dieser Darstellung immer bestimmter sich herausstellen. Zu seiner Zeit werden wir auch darthun, daß die besonders aus 1 Kor. 15, 45—48 hergeholten Beweisgründe für die Annahme, daß der Mensch bereits schon in irdisch-materieller Gestalt aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sei, nicht für sichhaltig erachtet werden können.

²⁾ Der Verf. nimmt die auch von Ewald gebilligte Erklärung an.

Prophet Daniel erregt bei uns unstreitig die Vorstellung einer überirdischen Herrlichkeit, wenn er Cap. 12, 2 ff. sagt, daß ein Theil von denjenigen, die unter der Erde liegen, zum ewigen Leben aufwachen und daß die Lehrer alsdann leuchten werden, wie des Himmels Glanz, und die, so Viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich. Indirect wird in der Schrift die Erhöhung des Materiellen zum Uebermateriellen angedeutet, wenn sie von Henoch ein Aehnliches als Thatsache berichtet, als womit die Mythe oder Sage von Oedipus auf Kolonos das Geschick desselben zum feierlichen Abschluß gelangen läßt. Bei Henoch erfolgte eben nicht die Scheidung der Seele vom Leibe, sondern weil er, heißt es von ihm 1. Mos. 5, 24, ein göttlich Leben führete, so nahm ihn Gott hinweg und ward nicht mehr gesehen. Der Leib dieses Patriarchen, ließ sich hieraus erahnen, ward dem Erdendasein damit entzogen, daß er von dem Leben des Geistes gleichsam verschlungen oder vielmehr in selbes aufgenommen und also zur Verklärung gebracht wurde. Außerlich glanzvoll war dagegen der Eingang des Propheten Elia in die himmlische Herrlichkeit: von einem feurigen Wagen mit feurigen Rossen, der ihn emporgetragen habe, ist in dieser Erzählung, 2. Kön. Cap. 2, V. 11 die Rede. Daß aber hinter demjenigen, was die körperlichen Sinne hier wahrnehmen konnten, eine in das Reich der Unsichtbarkeit hineinragende Begebenheit Statt fand, die Umwandlung nämlich der materiellen Leiblichkeit des Propheten in die übermaterielle, das war wohl keinem frommen Israeliten zweifelhaft, wenn er auch den wesentlichen Unterschied beider nicht klar erkennen mochte.

So gibt uns denn die Bibel des alten Testaments gar vielfache Andeutungen vergeistigter Körperlichkeit an die Hand: es gilt dieß, wie sich uns gezeigt hat, sowohl von den Werken der göttlichen Schöpferkraft als solcher, wie auch von Creaturen, welche die Gnade des Höchsten über die Unvollkommenheit des Erdendaseins zur Fülle des wahren himmlischen Lebens zurückgebracht. Aber auch der Ewige selbst erscheint hier mit einer Glorie umgeben, welche, der unbedingten Macht des göttlichen Willens gegenüber unmöglich als materiell gedacht, die aber ebenso wenig auch nur als einfache Geistigkeit aufgefaßt werden kann.

Wenn ein Sterblicher einer Theophanie gewürdigt werden soll, so kann dieselbe doch niemals ohne göttliche Herablassung erfolgen. Sie wird an sich selbst die Herrlichkeit Gottes nie völlig erreichen können, indem ja bei ihr das Ueberirdische in irdische Gestalt eingehen

muß; soll aber die Erscheinung nicht eine täuschende, irreführende sein, so wird sie wenigstens in ihren Hauptzügen der ihr zu Grunde liegenden Wesenheit entsprechen müssen, also nichts enthalten dürfen, was dieser in jedem Sinn fern läge. Bei der im 33. Capitel des zweiten Buches Moseh vorkommenden Gotteserscheinung wird nun bestimmt unterschieden zwischen dem Angesicht, פָּנֵי, oder gleichsam der Vorderseite des Herrn und zwischen dem Raum, אַחֲרָי, oder der Hinterseite seines Wesens. Jenes, die göttliche Persönlichkeit selbst, zu schauen, blieb Moseh versagt, dieses aber, den Glanz und die Offenbarung seiner Herrlichkeit, sollte er theilweise wahrnehmen dürfen. So steht denn also hier der reinen Geistigkeit etwas gegenüber, was nicht lediglich diese selbst, was folglich leiblicher Natur —, weil aber die Leiblichkeit Gottes doch nicht materiell sein kann, nothwendig übermaterieller Art sein muß. Die uns hier begegnende scharfe Gegenüberstellung der Vorderseite des Herrn und der Hinterseite seines Wesens berechtigt dazu, auch anderwärts, wie z. B. in der Vision des Propheten Daniel, Cap. 7, V. 9 ff. die göttliche Persönlichkeit selbst, die unter dem Bilde jenes Alten erscheint, deß Kleid schneeweiß und das Haar auf seinem Haupt wie weiße Wolle war, und — ihre Glorie, die als der Stuhl bezeichnet wird, auf welchem sie thronet und der eitel Feuerflammen war und von welchem ein langer feuriger Strahl ausging, wohl aus einander zu halten und letztere nicht, wie so häufig geschieht, als eine bloße poetische Amplification zu fassen. Ohne Zweifel hat man bei jenem Feuerthron des Herrn an die zu seinem Wesen selbst gehörende, doch von seiner Persönlichkeit zu unterscheidende ewige Leiblichkeit zu denken, deren Realität auch einzig und allein eine solche Theophanie, wie sie dem Propheten Ezechiel, Cap. I. und Cap. X., zu Theil wurde, als möglich erkennen läßt.

Aber auch darin, daß in den heiligen Büchern dem Ewigen so vielfach Sinnorgane und Gliedmaßen, wie Augen, Ohren, Arme, Hände, Finger u. s. w. zugeschrieben werden, dürfte man doch wohl etwas mehr als bloße sogenannte Anthropomorphismen zu suchen haben. Unstreitig dachten sich die Israeliten Jehovah, von welchem ihr Salomo, 1. Kön. Cap. 8, V. 27, aussagte, daß Er so wenig auf Erden oder in dem Haus wohne, das er selbst ihm gebaut habe, da ja der Himmel und aller Himmel Himmel Ihn nicht versorgen mögen, um jener Bezeichnungen willen nicht als eingeschränkt nach irdisch menschlicher Weise; daraus folgt aber noch keineswegs, daß sie in Ihm nichts weiter als einen abstracten Geist gefunden hätten. Wie,

wenn man annähme, daß jene Sinnorgane und Gliedmaßen gar nicht vom Menschen auf Gott übergetragen wären, sondern dieselben Gott vielmehr im eigentlichen, wahren Sinn, uns Menschen aber, namentlich in unserm jetzigen Stande der Entartung und Erniedrigung, nur analogisch zukämen, die göttliche Leiblichkeit also die menschliche wie der Größe und Hoheit, so ihrer Natur und Beschaffenheit nach schlechthin überragte, folglich auch über unsre Vorstellungskraft völlig hinausginge! Eine solche Leiblichkeit würde die Majestät des ewigen Geistes in keiner Weise beeinträchtigen, sondern sie vielmehr gerade in ihrem vollen Glanze ersichtlich werden lassen. Sie war es zuverlässig, welche dem Geiste der heiligen Männer alten Testaments vorschwebte und sie gerade jene Ausdrücke zur Bezeichnung der göttlichen Herrlichkeit erwählen ließ; sie auch bildet, wie man nicht wird in Abrede stellen können, die nothwendige Voraussetzung der Art und Weise, in welcher sich ihnen dieselbe manifestiren sollte.

Hiebei mag immerhin zugegeben werden, daß jene Männer die Eigenthümlichkeit der übermateriellen Leiblichkeit in ihrem Gegensatz zur materiellen nicht bereits schon in Klarheit und Bestimmtheit erkannt haben; von einer Vermengung aber der erstern mit letzterer, wie wir sie bei den heidnischen Völkern nachgewiesen, konnte bei ihnen, denen sich die Tiefe der Alles bewältigenden Hoheit und Majestät der göttlichen Persönlichkeit enthüllt hatte, doch ebenfalls nicht die Rede sein. So hegten sie denn in ihrem Innern den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit zunächst als eine bloße, obgleich höchst lebendige Ahnung, und diese gestaltete sich bei der durchaus geheimnißvollen Beschaffenheit ihres Gegenstandes freilich erst dann zu einem bestimmten Begriffe, nachdem die Möglichkeit der Wiederverhebung aus dem materiellen zum übermateriellen Dasein der Menschheit errungen, nachdem im Bereiche derselben Irdisches in Wahrheit zum Himmlischen verklärt worden war. Dieß erfolgte in der Auferstehung des Herrn, der aus dem Grabe nicht mit seinem bisherigen irdischen, sondern mit einem verklärten Leibe angethan hervorging, wie Paulus Cap. 3, V. 21 seines Briefes an die Philipper ausdrücklich sagt und wie auch aus dem im neuen Testamente mehrfältig, Röm. 8, 20., 1. Kor. 15, 20. Kol. 1, 18. Offenb. 1, 5. u. s. w., wiederkehrenden Worte, daß Er der Ersterstandene sei, deutlich erhellt. Es gehörte aber von da an der Heiland auch nicht mehr der Erdenwelt, sondern einer höheren Weltregion an, von welcher aus er seinen Jüngern nur noch in einzelnen Erweisungen sich darstellte, Apostelg. Cap. 1, V. 3., nur

besuchsweise gleichsam unter ihnen erschien. Er offenbarte sich ihnen, um sie auf dem irdischen Standpunkt, auf welchem sie sich befanden, von seiner wirklichen Auferstehung zu überzeugen¹⁾, in seiner vormaligen irdischen Gestalt und zwar so, daß er ihnen nicht bloß sichtbar wurde, sondern sich auch von ihnen berühren, den Apostel Thomas dessen Hand in seine Seitenwunde legen ließ, Evang. Joh. Cap. 20, 24. ff., daß er noch mit ihnen aß, Luk. 24, 45. u. f. w. Er trat aber unter sie ein und entzog sich auch wieder der Gemeinschaft mit ihnen in solcher Weise, Evang. Joh. Cap. 20, 19. Luk. 24, 31., daß sich bei ihnen der Gewißheit von der wirklichen Wiederannahme seines Leibes auch noch die Ueberzeugung von dessen Vergeistigung und Verklärung beigesellen konnte. Wenn der Herr bei verschlossenen Thüren plötzlich in voller Körperlichkeit unter ihnen erschien, plötzlich aber auch wieder in die Unsichtbarkeit zurücktrat, so war hiermit thatsächlich erwiesen, daß er nicht etwa mit einem bloßen Scheinleibe bekleidet erstanden, aber auch, daß sein geistiges Wesen jetzt nicht mehr von seinem Leibe noch irgendwie beeinträchtigt sei, sondern ersteres über letztern nun unbeschränkte Macht erlangt, folglich ihm auch völlig sein Gepräge aufgedrückt habe. So war denn seine nunmehrige Leiblichkeit offenbar eine übermaterielle und den Schranken der Zeit und des Raumes nicht mehr unterworfen.

Es ist leicht einzusehen, daß sich den Aposteln die Auferstehung des Herrn sofort als eine Thatfache von der höchsten Wichtigkeit darstellen mußte. Doch vermochten sie die Bedeutung derselben nicht gleich nach ihrer ganzen Tiefe zu würdigen: was sie hier Großes und Wunderbares erfahren, das hatte sich den sonstigen Erkenntnissen, in deren Besitz sie durch ihren Meister bereits gelangt waren, zunächst nur als ein neuer Baustein gleichsam angereiht. Nachdem sich aber der Herr zum Himmel erhoben, nachdem seine göttliche Natur die menschliche mit ihrer Herrlichkeit völlig durchdrungen hatte, die Kraft also des heiligen Geistes jetzt mit ihrer ganzen Fülle von ihm auf die Seinigen ausströmen konnte²⁾: da erschloß sich ihnen vermöge der

¹⁾ Die Verkennung des Umstandes, daß in der Art und Weise, wie der Herr nach seiner Auferstehung unter seinen Jüngern erschien, eine Herablassung von seiner Seite Statt fand, Statt finden mußte, hat die richtige Auffassung des Wesens der himmlischen Leiblichkeit in sehr empfindlicher Weise beeinträchtigt.

²⁾ Nur in Folge der Erhöhung des Menschensohnes zur himmlischen Herrlichkeit, nur dadurch also, daß die ganze Fülle des göttlichen Geistes in ihn selbst jetzt einströmte, konnte er nun ebendiese auch wieder auf diejenigen ausströmen

innigen Gemeinschaft, in welche sie nun mit Gott und dem Heiland versetzt worden, das eigentliche Wesen der göttlichen Wahrheit, da wurde ihre religiöse Erkenntniß von dem wahren Lebenshauche beseelt, da mußte ihnen freilich, was sie bisher nur vereinzelt erfaßt hatten, in eine große Einheit gleichsam zusammenfließen. So erschien ihnen denn jetzt die Erhöhung des Herrn aus der Erniedrigung, in welche er aus Liebe zu den Menschen eingegangen war, seine Auferstehung im Leibe der Verklärung und seine Himmelfahrt als die Grundlage der Wiederherstellung der ganzen Menschheit und deren Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit, ja sogar als Grundlage der Läuterung und Vollendung des Universums überhaupt und der Zurückführung desselben zu seinem ewigen Ursprung.

In voller Klarheit erkannten die Apostel unstreitig den wesentlichen Unterschied der irdischen und himmlischen Leiblichkeit; auf eine ausdrückliche Gegenüberstellung der charakteristischen Merkmale beider ließen sie sich jedoch, den uns vorliegenden Offenbarungsurkunden nach zu schließen, mit alleiniger Ausnahme des heiligen Paulus, nirgends ein. In der bekannten Stelle seines ersten Briefes an die Korinther Cap. 15, V. 35 ff. erinnert dieser Apostel zuvörderst daran, daß sich uns ja schon auf Erden, im Thierreich, eine gar große Verschiedenheit des Fleisches darstelle; er weist ferner darauf hin, daß sich wiederum die himmlischen Körper, als die Sonne, der Mond und die Sterne von den irdischen Substanzen unterscheiden; und so kann uns denn auch, schließt er hieraus, Gott dereinst gar wohl einen Leib von ganz anderer Beschaffenheit verleihen, als derjenige ist, den wir gegenwärtig an uns tragen. Letzterer, lehrt er nun, ist irdischer Art, aus irdischen Elementen zusammengefügt, und kann in diese auch wieder zerlegt werden, der Verwesung anheimfallen; unser zukünftiger Leib dagegen wird einer solchen Auflösung nicht mehr unterliegen. Als nichtig, armselig, theilweise häßlich, auch das Gefühl der Scham uns einflößend bezeichnet er ferner den Leib, mit welchem wir jetzt behaftet sind, während derjenige, den wir dereinst erlangen sollen, voller Herr-

lassen, die er sich durch das Werk der Erlösung als Eigenthum erworben hatte. Hiermit scheint der reale Zusammenhang der Himmelfahrt des Herrn mit der Sendung des Geistes nachgewiesen, und demgemäß auch der Sinn des sehr dunkeln Wortes Joh. 16, V. 7., welchem zufolge der Geist nicht kommen kann, es sei denn, daß der Herr hingehe, dem Verständnisse näher geführt. Es enthält dieses Wort doch etwas Mehreres, als nur den gar zu einfachen Gedanken, daß der Sendung des Geistes das Werk der Erlösung vorausgehen mußte.

lichkeit sein wird, mit höchster Würde bekleidet und in reinster Schönheit leuchtend. Weiter heißt es hier von ersterem, daß er schwach, daß er gar mannigfachem Elende, Krankheiten und Siechthum ausgesetzt, daß er überhaupt in Entfaltung seiner Kraft gehemmt, vielfach untauglich sei, dem Geiste als Werkzeug zu dienen, daß er diesen so häufig beschwere; letzterer dagegen wird frei von der Stumpfheit und Trägheit der Materie, er wird voll Kraft und voll Leben und Alles zu vollziehen im Stande sein, was der Geist in's Werk zu setzen als seine Aufgabe erkennt. Endlich stellt der Apostel unsern jetzigen dem zukünftigen Leibe noch in Bezug auf den im Gemüth und Willen liegenden Grund beider gegenüber. Jenen nämlich nennt er, sofern er, als materiell gestaltet, der Neigung des alten Menschen entspricht, den natürlichen oder seelischen (*σῶμα ψυχικόν*), diesen aber, der über die Materie erhaben und ganz vom Leben des Geistes durchdrungen ist, folglich mit dem Verlangen des neuen Menschen nach dem Himmlischen völlig übereinkommt, bezeichnet er als den geistigen oder geistlichen Leib (*σῶμα πνευματικόν*). Nur von diesem überirdischen Leibe, schärft er noch besonders ein, nicht aber vom irdischen Fleisch und Blut sei es denkbar, daß er in die ewige Herrlichkeit eingehen, das Reich Gottes ererben könne.

Wie wurde nun aber der hiermit festgestellte Begriff der himmlischen Leiblichkeit von den Bekennern Christi aufgenommen, festgehalten und für die Gestaltung des ganzen Systems der Theologie verwendet? Nicht überall wurde er in seiner wahren Reinheit erfaßt, vielmehr spielte in ihn hie und da noch die irdische Materialität, nur in äußerster Verdünnung oder Sublimirung, in ganz ähnlicher Art hinein, wie wir solches schon bei den orientalischen Völkern der vorchristlichen Zeit wahrgenommen haben. Noch häufiger geschah es, daß man, um ja nicht über dem Gedanken der Vergeistigung des Leiblichen das Leibliche selbst einzubüßen, jene nur als eine partielle Veränderung, als eine Verbesserung und Veredelung, keineswegs aber als eine wesentliche Erhöhung und Umgestaltung des irdischen Körpers denken zu dürfen meinte, ebenhiemit aber, was uns an die Vorstellungen vom Wesen des Himmlischen bei den alten Aegyptiern und Hellenen erinnert, den Begriff der Uebermaterialität selbst preisgab. Wenn nun aber durch Christum und durch die Kraft des von ihm gesendeten Geistes das Gemüth so weit über das Irdische erhoben worden war, so läßt sich sehr wohl begreifen, daß man jenem nicht in voller Lauterkeit erfaßten Gedanken der himmlischen Leiblichkeit eine besondere

Bedeutung nicht zugestehen, daß man ihn namentlich für die allerhöchsten Regionen des Seins nicht gelten lassen und ihm also nur in soweit Raum geben wollte, als man sich seiner dem Bibelwort zufolge schlechterdings nicht zu entschlagen wußte. Aber auch in dem Falle, daß man sein Wesen richtig erkannte, dachte man, ohne Zweifel durch eine spiritualistische Tendenz davon zurückgehalten, gemeiniglich gar nicht daran, ihn in jener weiten Ausdehnung zu nehmen, wie es die heilige Schrift doch in Wahrheit verlangt. Einzelne Kirchenlehrer machten hierin wohl eine Ausnahme, sie blieben aber hierin fast ohne alle Nachfolge.

Die sogenannten Elementinen sind bekanntlich eine Art von philosophisch-religiösem Roman, im zweiten oder dritten Jahrhundert entstanden, worin das Leben eines Mannes aus einer angesehenen römischen Familie geschildert wird, der von Jugend auf durch Zweifel gequält und durch den Streit der entgegengesetzten Meinungen beunruhigt, mit heißem Verlangen der Wahrheit nachstrebt und endlich, nachdem er dem Christenthum zugeführt worden, in diesem den ersehnten Frieden findet. Wir treffen nun in diesem Werke sehr verschiedene Elemente mit einander verschmolzen, tiefe geistige Anschauungen mit vielem Phantastischen auf eigenthümliche Weise vermischt. Es wird hier für eine dem Bösen Vorschub leistende Behauptung erklärt, wenn man unter dem Vorwande, Gott zu verherrlichen, ihm die Gestalt abspreche. Ohne Gestalt sei ja keine Schönheit und ohne Schönheit keine Liebe möglich; die Seele, die keine Gestalt Gottes sich vorbilde, müsse nothwendig von Gott leer sein. Doch heißt es von dieser Gestalt, daß sie kein grobsinnlicher Leib aus Fleisch und Blut, gleichwohl aber ein Körper und begabt sei mit allen Gliedern und allen Sinnorganen; nur bediene sich Gott dieser nicht vereinzelt, da er ja lauter Sinn und lauter Lebensthätigkeit sei. So kommt ihm denn in Wahrheit eine Lichtnatur zu, erhaben über Alles, was am Firmament schimmert, ja sogar unvergleichlich heller leuchtend, als selbst das geistige Auge im Menschen. Diese Herrlichkeit bleibt denn freilich unserm Blicke verhüllt, so lange wir dem Erdendasein angehören. In unserm jetzigen Zustande vermöchten wir ihren Glanz nicht zu ertragen; wohl aber war dieß beim Menschen der Fall, so lange er sich mit der Sünde noch nicht besleckt hatte. Da war er ja dem Leibe und der Seele nach noch das Abbild Gottes, und so gewiß von ihm als dem Herzen gleichsam des Universums nach allen Seiten hin belebende Kräfte ausströmten, so zeigte er sich da der Auf-

nahme des vom Ewigen auf ihn herniederfallenden Lichtglanzes fähig. Und wenn nun Gott bei der Auferweckung der Todten die Leiber der Gerechten zu der ihm selbst eigenthümlichen Lichtnatur wiederhergestellt haben wird, dann werden sie Ihn von Angesicht zu Angesicht sehen und hiemit der höchsten Seligkeit theilhaftig werden¹⁾.

Diese ganze Ausführung ließe sich an und für sich selbst wohl mit dem Gedanken der übermateriellen Leiblichkeit zusammenreimen; aus der Art und Weise aber, wie der unbekannte Verfasser der Elementinen den gegen die Annahme einer Gestalt Gottes sich erhebenden Einwurf, daß der Unendliche unter dieser Voraussetzung nothwendig beschränkt sein müsse, zu entkräften sucht, zeigt es sich deutlich, daß er sich zu jener Idee wirklich nicht erhoben hatte. Jenem Einwurf nämlich, der darauf hinausläuft, daß sich Gott, wenn Er Gestalt, also eine gewisse Figur hat, im Raum befinde, mithin geringer sein müsse, als dieser, folglich der Beschränkung unterliege, soll einerseits damit begegnet werden, daß der Raum nur als das Leere, folglich als substanzlos bezeichnet und in Bezug auf ebendieses Nichts der Gedanke geltend gemacht wird, daß es mit Gott als dem Seienden doch auf keine Weise verglichen werden könne. Andererseits aber besteht unser Verfasser darauf, daß, wenn auch dem Raum Realität zukäme, der Vorzug des Umgebenden vor dem Umgebenen doch nicht eingeräumt werden könne. Wie die Sonne, rings von der Luft eingeschlossen, gleichwohl durch diese hindurchdringe, sie erleuchte, erwärme und also durch ihre Gegenwart wirke: so könne auch Gott, obwohl er Form und Gestalt habe, dennoch seine Gegenwart ins Unendliche ausdehnen. Daß weder jene noch diese Argumentation zum Ziel führe, d. h. die wirkliche Unbedingtheit Gottes noch keineswegs sicher stelle, ist klar genug; nicht weniger leuchtet es aber auch ein, daß der Verfasser der Elementinen dem Begriff der himmlischen Leiblichkeit nur den einer in besonderm Maße sublimirten Materialität unterstellt habe. Ganz augenscheinlich waltet hier eine solche Verwechslung ob, indem ja der Gestalt Gottes eine Ausdehnung im gewöhnlichen Sinn, eine Ausdehnung im irdischen Raume zugeschrieben wird.

Dieser unreinen Auffassung des Himmlischen gegenüber, in welcher die heidnischen Tendenzen noch nicht völlig überwunden erscheinen, wird man den strengen Spiritualismus eines Origenes als wohl berechtigt anzusehen haben. Man müsse sich wohl in Acht nehmen,

¹⁾ Vgl. Schliemann, die Elementinen. S. 146 ff.; Homil. XVII.

bemerkt dieser Kirchenvater, dasjenige nicht sofort für unkörperlich zu halten, was eben nur nicht grober Art ist, wie denn der Böbel schon die Luft als etwas Geistiges ansehe. Gott, fährt er weiter fort, ist lediglich Geist, er ist eine reine Monas, eine einfache intellectuelle Natur, und es darf in ihm schlechterdings keine Mehrheit, kein Unterschied von etwas Höherem und Niedrigerem angenommen werden. Wohl ist er, wie Johannes sagt, ein Licht, aber nicht wie das leibhaftige Sonnenlicht; wohl ist er, wie es bei Moseh von ihm heißt, ein verzehrend Feuer, er verzehrt in der That, was er aber verzehrt, das sind die bösen Gedanken im Herzen, die sündlichen Lüste und dergl.; völlig wahr ist es auch, daß die Gläubigen des heiligen Geistes theilhaftig werden, doch ist dieser darum nicht theilbar, wie ein Körper, sondern er ist eine heiligende Kraft, deren Viele theilhaftig werden können. Auf die reine Einfachheit und unbedingte Geistigkeit legt Origenes das größte Gewicht, in ihr sucht er das Siegel der wahren Vollkommenheit und legt sie ebendarum zunächst der Gottheit, der heiligen Trias bei, gesteht sie aber auch jenen Intelligenzen zu, welche in freier Ergebung an den göttlichen Willen in der Gemeinschaft mit Gott verblieben. Diejenigen Intelligenzen dagegen, lehrt er weiter, welche vom Ewigen abfielen, wurden zwar zur Strafe für ihre Vergehungen dem materiellen Dasein preisgegeben, dieses soll ihnen aber zur Reinigung und Läuterung dienen. Sie werden innerhalb desselben von der ewigen Weisheit in solche Verhältnisse zu einander gesetzt, daß sie sowohl in gegenseitiger Unterstützung wie auch im Kampfe gegen einander dem einen Ziele der Vollendung mehr und mehr angenähert werden. Da Origenes annimmt, daß sie endlich wieder zur reinen Geistigkeit gelangen sollen, so wird er freilich der Auferstehung des Leibes keine sonderliche Bedeutung zuschreiben; doch läßt er dieselbe insoweit gelten, als ihm zwischen das materielle und das lediglich geistige Dasein eine Stufenfolge von Verfeinerungen der körperlichen Hülle hineinfällt, welche mit der allmäligen Läuterung der Seele übereinkommt. So will er denn das kirchliche Dogma von der Auferstehung keineswegs ganz preisgeben und spricht sich sogar dahin aus, daß nur die Unerfahrenen und Ungläubigen dafür halten, es werde von unserm Fleische einst gar nichts mehr da sein. Wir hingegen meinen, setzt er bei, daß beim Fleische durch den Tod nur eine Veränderung vorgehe und selbes hernach, wie es eben das Verdienst der Seele mit sich bringt, immer mehr zu einem vollkommenen geistlichen Leibe heranwachsen werde. — In äußerst sinnreicher Weise läßt

er sich über die Beschaffenheit jener höheren Leiblichkeit vernehmen. Jeder Körper, bemerkt er, müsse der ihn umgebenden Welt angemessen sein; so gewiß wir wie die Fische gebaut sein müßten, falls wir im Wasser leben sollten, so erfordere eben auch der himmlische Zustand verklärte Körper, wie der des Moseh und der des Elia gewesen. Diese Bemerkung wird sich für die ganze Lehre von der himmlischen Leiblichkeit als höchst fruchtbar erweisen, wenn man sie für selbe nur ausbeuten will. Doch hat Origenes mit ihr seine letzten Gedanken über den Leib der Verklärung nur ganz indirect zu erkennen gegeben; auf dem Wege der Analogie wird es indessen wohl möglich sein, jenem Worte dieselben abzugewinnen. Wenn die Beschaffenheit eines jeden Wesens, darauf scheint er zuletzt doch hinzuzielen, dem Elemente, in welchem es bestehen soll, entsprechen muß: so kann die Seele in Gott, als ihre wahre Heimath, ihre eigentliche Wohnung, erst dann eingehen, nachdem sie, gleichwie Er reine Intelligenz, völlige Monas ist, ebenfalls von aller Leiblichkeit gelöst und zur absoluten Geistigkeit erhöht worden.

Der Grund der spiritualistischen Richtung, welche Origenes verfolgte, lag ohne Zweifel darin, daß er den Begriff des Geistes durch keinerlei materielle Beimischung getrübt oder verunreinigt wissen wollte, diesem aber nur damit entgehen zu können meinte, daß er vom Geiste alles Körperliche schlechthin ausschied, weil er mit Plato eine durchgängige Versöhnung des Geistes und der Natur, die völlige Aufnahme der letztern in erstern für unmöglich erachtete. Wenn nun aber dieser Spiritualismus mit dem wahren Sinn der Bibel nicht übereinkommt, so erhoben sich mit der Zeit gegen ihn sehr entschiedene Widersacher, welche den Realismus der Schrift mit allem Nachdruck zu vertreten gedachten, ihm jedoch in Wahrheit nicht gerecht zu werden wußten, indem sie sich vom Gedanken der Aufhebung der Materie kaum fern genug halten zu können meinten, sonach an dieser als solcher hängen blieben, folglich den Begriff der himmlischen Leiblichkeit selbst preisgaben. Solche Abirrungen nach den dem Spiritualismus gerade gegenüberliegenden Richtungen begegnen uns schon frühe, da dieser eben auch, nur in anderer Weise und aus anderen Gründen schon frühe (ja schon zu der Apostel Zeiten) hervorgetreten war.

So nimmt das dem Justinus Martyr zugeschriebene Fragment über die Auferstehung an, daß bei der Auferstehung der Todten nicht nur der Körper nach allen seinen Theilen wiederhergestellt, sondern selbst Krüppel als solche aus den Gräbern hervorgehen würden und es dann erst Christo überlassen bleibe, sie durch wunderthätige Heilung

ihrer Krüppelhaftigkeit zu entledigen ¹⁾. Ein besonderer Eiferer gegen den Spiritualismus des Origenes selbst war aber Hieronymus, der sich über den Leib der Auferstehung in ganz ähnlicher Weise, wie Justinus vernehmen läßt. Für wirkliches Fleisch will er, gestützt auf die bekannte schon oben von uns besprochene Stelle bei Hiob, nur das ansehen, was aus Blut, Adern, Knochen, Nerven und dergleichen zusammengewoben ist; auch die Zähne, der Magen, die Genitalien sollen den Auferstandenen bewahrt bleiben. Dennoch gibt er aber eine Reinigung und Verbesserung des Fleisches bei ihnen zu: wenn sie gleich, lehrt er, alle jene Theile noch an sich tragen, so bedürfen sie doch weder mehr der Speise noch auch der Weiber. Jetzt quält mich, sagt er, mein Fleisch und ängstet mich, dereinst aber wird Gott alle meine Gebrechen heilen und dann werde ich Ihn selbst in meinem Fleische schauen.

Auch der philosophisch hochgebildete Augustinus äußerte sich über die himmlische Leiblichkeit, obwohl in zarterer Form, doch dem Wesen nach in ganz gleichem Sinne. Ohne Zweifel war er im vollen Rechte, wenn er die Vergeistigung des Leibes nicht als Aufhebung oder Verflüchtigung desselben verstanden wissen wollte; das eigentliche Wesen der verklärten Leiblichkeit, welches auf der vollen Harmonie und Uebereinstimmung der Natur mit dem Geiste, des Realen mit dem Idealen beruht, hat er jedoch nicht erkannt. Vor jenem Irrthum blieb er gesichert durch seine treue Anhänglichkeit an das Wort der Schrift, diese Erkenntniß dagegen zu gewinnen hinderte ihn vielleicht seine Vorliebe für die Platonische Philosophie. Der Leib, lehrt er ausdrücklich, gehe in Folge der Verbesserung, welche er bei der Auferstehung erfahren wird, keineswegs in die reine Einfachheit des Geistes über, so daß der Mensch dann nur noch Geist sein werde. Vielmehr bewahre sich die körperliche Substanz, die Augustinus vom Geiste als dasjenige unterscheidet, das eben nicht durch sich selbst, sondern nur durch den Geist, der sich ihrer bedient, lebe und empfinde, auch beim vergeistigten Leibe. So sagt er denn auch wahr und treffend von diesem, daß er zwar dem Geiste unterworfen, aber doch Leib und ebensowenig bloß Geist sei, als ja auch der dem Fleisch unterworfenen fleischliche Geist immerhin noch Geist und nicht bloß Fleisch ist. Mit voller Entschiedenheit hält er sonach fest an der Unterscheidung zwischen Leib und Geist auch für den Stand der Ver-

¹⁾ Fragm. de resurrectione, Cap. 4.

klärung. Die Leiber der Gerechten werden auferstehen, sagt er, frei von jedem Fehler, von jedweder Unform oder irgend welchem Makel; sie werden keine Belästigung mit sich führen, vielmehr eine unaussprechliche Leichtigkeit besitzen, um deren willen sie gerade geistige Leiber genannt werden. Wenn er sich nun aber bei diesen allgemeinen, meist negativen Andeutungen über die Natur des Leibes der Verklärung nicht genügen läßt, sondern noch auf nähere Erörterungen über dieselbe eingeht, wenn er z. B. die Frage aufwirft, in welcher Größe der Leib erstehen werde und darauf antworten zu dürfen meint, es falle jene Größe mit derjenigen zusammen, die der Leib im dreißigsten Lebensjahr wirklich erreicht hatte oder in diesem Zeitpunkt hätte erreichen können: da zeigt es sich doch nur allzu deutlich, daß sich Augustinus zum Gedanken der himmlischen Leiblichkeit in Wahrheit nicht erhoben, sondern seines Bemühens unerachtet, zu demselben sich aufzuschwingen, noch im Bereich des Irdischen sich hat festhalten lassen. Sonst hätte er, da das Himmlische so unermesslich weit über alle irdischen Raumes- und Maßverhältnissen hinausliegt, eine solche Frage nicht erheben, geschweige denn in solcher Weise sie beantworten können.

Neben solchen Abirrungen nach der einen oder nach der andern Seite hin hat es indessen in der Kirche auch niemals an Lehrern gemangelt, welche den Begriff der himmlischen Leiblichkeit im rein biblischen Sinne festzuhalten und mehr oder weniger für die allmähliche Gestaltung des Systems der Theologie zu verwenden wußten. Ignatius hat das heilige Abendmahl, als in welchem wir des verklärten Fleisches und Blutes des Herrn theilhaftig werden, zur Auferstehung in Beziehung gesetzt, wie aus dem bekannten und mit Recht so hochberühmten Worte seines Briefes an die Epheser erhellet: „Ihr habt Theil an dem gemeinschaftlichen Glauben, als die ihr — ein Brod brechet, das die Arznei ist, die uns unsterblich macht; ein Gegengift des Todes, daß wir allezeit in Jesu Christo leben.“

Ob Melito von Sardes mit seiner Schrift über den *ἐνωματός θεός* den Gedanken der übermateriellen Leiblichkeit vertreten hat, mag dahin gestellt bleiben, weil diese Formel auch christologisch gedeutet werden könnte und seine *κλεις* zur Erklärung anthropomorphischer Stellen A. T. die bildliche Deutung empfiehlt ¹⁾. Aber ein

¹⁾ Sind jene Stellen geradezu bildlich zu verstehen, wie Dr. Piper (Studien und Kritiken von Umbreit und Ullmann 1838 S. 72) angibt, und nicht vielmehr analogisch zu fassen, dann stände der Inhalt jener

desto bedeutenderer und entschiedenerer Vertreter dieser höheren Leiblichkeit ist Tertullian.

Nichts kam dem Tertullian weniger in den Sinn, wenn er Gott Körperlichkeit beilegt, als sich diese nach Art unseres irdischen Leibes materiell zu denken. Deutlich erhellt dieß schon aus dem Umstand, daß er die Schöpfung aus Nichts mit so großem Nachdruck behauptete, sie in einer eigenen Schrift gegen Hermogenes vertheidigte. Ebenso kann er sich die göttliche Leiblichkeit auch nicht eingeschränkt und umschrieben vorgestellt haben; denn es hat sich wohl Niemand großartiger über die Unermeßlichkeit Gottes und seine Erhabenheit über den Raum ausgesprochen, als gerade er. So war denn auch Augustinus, obwohl er sich in Tertullian's Ausdrucksweise nicht zu finden wußte, gleichwohl sehr bereit anzuerkennen, daß er nach seinem letzten Sinne für rechtgläubig zu halten sei. Sollte ihm aber die Rechtgläubigkeit nur durch Substituierung des ganz allgemeinen Begriffes: Substanz für den besondern Begriff: Körper errungen werden, wie denn Augustinus in der That meinte, daß er Gott doch nur insofern einen Körper habe nennen wollen, als Gott nicht nichts, nicht leer und hohl sei: so wäre hiermit Tertullian selbst gewiß nicht zufrieden gewesen, und er würde hierin doch nur eine Abschwächung seiner eigenen Gedanken haben finden können. Er wollte von demjenigen nicht weichen, was die Bibel selbst über die Leiblichkeit Gottes bestimmt genug andeutet und erkannte auch gar wohl die allgemeine Wahrheit, daß alles Wirkliche irgendwie geformt sein müsse, und daß ohne irgend eine körperliche Form der Geist sich nicht als solcher geltend machen könne. „Alles, sagt er überhaupt und allgemein, ist in seiner Art ein Körper; es gibt nichts Unkörperliches, als dasjenige, was überall nicht ist.“ Von der Seele insonderheit aber bemerkt er, daß „sie nicht sein könne, wenn sie nicht etwas habe, durch das sie bestehe; was sie aber habe, das sei eben ihr Körper.“ Es versteht sich von selbst, daß Tertullian die Seele nicht aus dem Körper erst ableiten will; die Seele als Seele aber besteht gerade durch den Körper: diese beiden sind Correlate, eins fordert das andere. Hiermit verbreitet sich zugleich das hellste Licht über das bekannte und so vielfach schon in Erwägung gezogene Wort unsers Tertullian: „Wer wird wohl

κλεις in einem schlechtthin nicht auszugleichenden Widerspruch mit der dem Melito zugeschriebenen realistischen Denkart. Diese *κλεις* ist übrigens nur in einer bis jetzt noch ungedruckten lateinischen Uebersetzung vorhanden.

läugnen, daß Gott ein Körper sei, obwohl er ein Geist ist?“ Gerade darum, könnte man auch sagen, ist Gott ein Geist, weil er ein Körper ist.

Schon aus dieser Beweisführung Tertullian's für die Existenz des Körperlichen im Geistigen ergibt sich, daß er dieselbe im weitesten Umfang anerkannt habe. Ebenfogut als er sie vom Menschen in diesem Leben und im Leben nach der Auferstehung behauptet, vindicirt er sie ihm, unter Berufung auf die Zunge des Reichen in der Unterwelt, auf den Finger des Lazarus, auf den Schooß des Abraham (Luk. 16, 22. ff.), selbst auch für das Leben zunächst nach dem Tode. Nicht weniger entschieden und als wenn gar kein Unterschied zwischen dem Menschen und den Engeln bestünde, legt er auch letztern Körperlichkeit bei, indem er sagt, daß das Fleisch der seligen Menschen zur Leiblichkeit der Engel erhöht sein werde. Was das heilige Abendmahl betrifft, so will er in demselben hie und da freilich nur eine Figur des Leibes Christi erkennen, an andern Stellen gesteht er dagegen zu, daß wir in ihm von Gott genährt werden, die reiche Fülle des Leibes Christi bei demselben in uns aufnehmen dürfen. Alle unsichtbaren Dinge, sagt er weiter, haben bei Gott, wie ihren Leib, so ihre Gestalt, wodurch sie für Gott sichtbar sind. Wie viel weniger, setzt er in Bezug auf den Sohn Gottes noch bei, kann das ohne Substanz sein, was aus seiner eigenen Substanz hervorgegangen? Daß er demzufolge das Bild Gottes bei Adam nicht bloß in dessen Seele, sondern auch in seinen Körper gesetzt habe, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

Wenn er nun aber der Gottheit, wenn er insonderheit dem Sohn Gottes, wenn er den Engeln wie dem Menschen in seinem Urzustand und den selig Erstandenen Leiblichkeit zuschreibt, so ist ihm diese doch unermesslich erhaben über die irdische Körperlichkeit. „Unterscheide die Substanzen,“ sagt er, „und lege jeder die ihr zukommenden Eigenschaften bei, die ebenso verschieden von einander sein werden, als die Verschiedenheit der Substanzen es erfordert, wenn sie gleich einen und denselben Namen mit einander gemein haben.“ Dieß gilt, gibt er zu verstehen, schon von den Gemüthsbewegungen und Affekten. „Das ist, bemerkt er, als Gottes Bild im Menschen anzusehen, daß letzterer ebendieselben Bewegungen und Affekte wie Gott hat; sie sind aber bei ihm doch nicht von solcher Beschaffenheit, wie bei Gott. Langmuth, Geduld, Barmherzigkeit und die Güte, als die Mutter von dem Allen, ist gewiß göttlich. Das Alles aber ist bei uns nicht vollkommen; Gott allein ist vollkommen.“ Ebenso gilt, lehrt Tertullian

weiter, diese Verschiedenheit vom Leibe. Wir lesen, sagt er, von Gottes rechter Hand, von seinen Augen, von seinen Füßen; wegen des gemeinsamen Namens wird aber dieß Alles doch nicht den Gliedmaßen des Menschen gleichgestellt. So groß der Abstand der göttlichen und menschlichen Affekte, ebenso groß ist auch die Verschiedenheit des göttlichen und des menschlichen Leibes. Was in Folge der Zerstörbarkeit der menschlichen Substanz beim Menschen zerstörbar ist, das ist gemäß der Unzerstörbarkeit der göttlichen Substanz bei Gott unzerstörbar. Wenn du Gott als den Schöpfer bekennest, warum denkst du dir bei Gott etwas menschlich und nicht Alles göttlich? Den du als Gott nicht läugnest, wolle den doch nicht als menschlich bekennen; als Gott ihn bekennend, hast du ihn ja schon von vornherein als von allen menschlichen Zuständen verschieden erklärt.“

Man sieht wohl, daß Tertullian vom Gedanken der übermateriellen Leiblichkeit lebendig durchdrungen war. Ueber dem Begriff des geistigen Lebens, wie mächtig er in seiner vollen Reinheit und Lauterkeit bei ihm hervorgetreten war, hatte er doch nicht den des körperlichen Daseins fallen lassen, sondern ihn in seiner ganzen Fülle sich bewahrt. Nur die Unreinheit, Starrheit, Stumpfheit der Materialität war ihm in das Feuer gleichsam des Geistes eingesunken und von diesem verzehrt worden, und aus ebendiesem Feuer nun die lichte, reine, durchaus lebendige himmlische Leiblichkeit hervorgegangen. So gewiß aber diese den Geist auf keine Weise hemmt, vielmehr seine Macht und Hoheit gerade im vollsten Maaße ersichtlich werden läßt, so hatte er es wohl wagen können, selbst dem ewigen Geiste Körperlichkeit zuzuschreiben. Der hohen Energie unerachtet, mit welcher er für diesen Gedanken eingestanden war, zeigt sich indessen keine Spur davon, daß er mit demselben bei seinen Zeitgenossen oder nächsten Nachfolgern Anklang gefunden hätte; wenigstens war dieß bei keinem namhaften Kirchenlehrer der Fall. Von Soebadius, der im dritten Jahrhundert als Bischof zu Agen in Aquitanien lebte, von Seleucus und Hermias in Galatien, dann von Audäus, dem Haupte der sogenannten Anthropomorphiten des vierten Jahrhunderts in Syrien, welche Männer insgesammt wohl ebenso von Gott gedacht haben mögen, wie Tertullian, weiß man nicht, ob sie etwas von Tertullian gewußt haben. Die berühmten Theologen aber der Zeit nach Tertullian meinten die äußerste Billigkeit gegen ihn zu üben, wenn sie seiner Lehre eine mildernde, ihr eigentliches Wesen geradezu aufhebende Auslegung gaben.

Nahe genug liegt der Gedanke, daß die nestorianischen und mo-

nophysitischen Streitigkeiten, besonders aber der Abschluß, den sie in den Beschlüssen des chalcedonensischen Concils fanden, dem Begriff der himmlischen Leiblichkeit und dessen durchgreifender Anerkennung in hohem Maße förderlich hätten werden können. Wenn nämlich in Chalcedon festgestellt worden war, daß man von der menschlichen Natur Christi nicht denken dürfe, sie sei von der göttlichen verzehrt, ebenso aber auch nicht, daß sie in irgend einem Gegensatz gegen die göttliche sich behaupte oder nur gleichsam neben ihr bestehe, sondern vielmehr von ihr anzunehmen habe, daß sie ganz von ihr durchdrungen und völlig in sie aufgenommen sei: so gilt ja ein Gleiches auch von der zur himmlischen Verklärung erhobenen Leiblichkeit in Bezug auf deren Verhältniß zum Leben des Geistes. Dem in jenem Concilbeschlusse enthaltenen Canon zufolge ist es nicht gestattet, in diesem Zustande der Erhöhung das Fleisch als verflüchtigt, in Geist aufgelöst sich zu denken; ebenso darf man es aber auch nicht in irgendwelcher materiellen Gestalt festhalten wollen. Wirklich hat man sich auch hinsichtlich des verklärten Leibes Christi vor diesen beiderseitigen Abwegen zu bewahren gewußt. So behauptete z. B. Johannes von Damascus vom Fleische des Herrn einerseits, daß es seine eigenthümliche Natur, seine natürlichen Eigenschaften in Folge der Vereinigung mit dem ewigen Worte keineswegs verloren habe, anderseits aber scheute er sich auch nicht von ihm zu lehren, daß es zur Gottheit erhoben, daß es „vergottet“ worden sei. So schien er denn die Möglichkeit eines Leibes anzuerkennen, der in der Gottheit wohl seinen Raum finden könnte, ihre Herrlichkeit in keiner Weise beeinträchtigte. Fast möchte man aber doch wieder daran zweifeln, ob es ihm mit dieser Vergottung des Leibes Christi völliger Ernst gewesen sei, indem er in der Leiblichkeit als solcher eine Unvollkommenheit findet und ebendarum entschieden darauf besteht, daß die Gottheit schlechthin unkörperlich sei, ja daß ihr ausschließlich die Unkörperlichkeit zukomme, die Geschöpfe aber, wenn auch ihre Leiblichkeit, wie z. B. die der Engel, noch so fein und zart fein möchte, im Vergleich mit Gott doch für dicht und materiell gehalten werden müssen. Wirklich dachte Johannes von Damascus und dachten die andern großen Kirchenlehrer, die sich im gleichen Sinn aussprachen, gewiß nicht anders, als sie lehrten, eigentliche Consequenz aber vermissen wir bei ihnen freilich. Es wird hier ersichtlich, daß sie das Resultat des Concils von Chalcedon nur in Bezug auf den besondern Lehrpunkt hinnahmen, welcher der Gegenstand so gewaltiger Controversen in der Kirche geworden

war, nicht aber sofort auch den in jenem Resultat mit enthaltenen allgemeineren Gedanken zu erfassen und für die Lehre von der himmlischen Leiblichkeit überhaupt fruchtbar zu machen verstanden.

Bei Johannes Scotus Erigena, dessen Blüthezeit in die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts fällt, tritt ebendieser Begriff nicht nur in höchster Lauterkeit, sondern auch in so univ ersaler Weise hervor, daß er bereits das ganze Lehrsystem dieses großen Denkers erfüllt und das wissenschaftliche Verständniß aller Hauptmomente der christlichen Wahrheit ermöglicht. Zwar tritt bei Erigena die Annahme einer übermateriellen Leiblichkeit in Gott selbst nicht deutlich und bestimmt hervor; doch würde die ganze Fassung seines Systems diese Annahme nicht hindern. Um so entschiedener macht sich der Gedanke der Uebermaterialität in seiner Lehre von der Schöpfung geltend. „Gott ist unsterblich“, sagt er, „und was lediglich Er selbst erschafft, das ist gleichfalls unsterblich.“ So behauptet er denn nun vom ersten Menschen, daß „ursprünglich Himmel und Erde bei ihm nicht getrennt, sondern daß er ganz und gar himmlisch war und nichts Irdisches, nichts Schweres und Körperliches an ihm erschien, daß kein Unterschied (Gegensatz oder Widerspruch) Statt fand zwischen seiner sinnlichen und geistigen Natur, daß er (insofern) ganz Geist war. Aber der Mensch, fährt er fort, wollte in diesem glücklichen Zustande nicht verbleiben und ging nun durch seinen Uebermuth desselben verlustig, und so wurde denn jetzt die Einheit der menschlichen Natur in die unendlich vielen Unterschiede und Verschiedenheiten zersplittert.“ Ebenhieran knüpft sich nun aber der Gedanke der Erlösung. „Die göttliche Barmherzigkeit, läßt sich Erigena über diese vernehmen, nahm einen Menschen an, in welchem die in die Vielheit zertheilte ursprüngliche Einheit des alten Menschen wiederhergestellt werden sollte. Es mußte der Sohn Gottes in der Welt und von der Welt, d. i. als Mensch von Menschen, um der Menschen willen geboren werden, um ebenderselben willen aber auch sterben und dann im Zustand der vor maligen Einheit und Herrlichkeit vom Tode wieder erstehen.“

Daß sich Erigena den verklärten Leib als solchen, wie sich's gebührt, durchaus erhaben über die Schranken des irdischen Raumes und über die Bedingungen der Zeitlichkeit dachte, läßt sich zunächst besonders aus seinen Aeußerungen über die Erscheinung des Herrn nach der Auferstehung unter seinen Jüngern erkennen. „Man darf nicht glauben“, sagt er, „unser Herr sei räumlich aus einem andern Orte gekommen, wenn er nach der Auferstehung seinen Jüngern

erschien, indem er ja da nicht nur seinem göttlichen, sondern auch seinem menschlichen Wesen nach an Ort und Zeit nicht mehr gebunden war; er erschien eben nur auf einige Zeit in der Gestalt, in welcher er gelitten hatte, um den Glauben der Seinigen zu befestigen, bis sie durch den Geist der wahren Erkenntniß, der sich nachher über sie ergoß, erleuchtet wurden. Nachdem aber seine augenblickliche Erscheinung zu Ende war, kehrte er in die begriffliche Unsichtbarkeit seines geistigen Leibes, die von keiner Zeit und von keinem Orte weiß, zurück, oder verließ, was wahrscheinlicher, auf keine Weise die Herrlichkeit der Auferstehung, um wieder in die Verhältnisse des Raumes oder der Zeit, der Quantität oder der Qualität einzugehen (denn Niemand bezweifelt, daß die geistigen Leiber ohne diese Bestimmung sind), und nach der Auferstehung seinen Jüngern in der Gestalt zu erscheinen, in welcher er sich der Welt, so lange er in der Welt lebte, zum Heile der Welt geoffenbart hatte.“ Man sieht wohl selbst, und es braucht darum nicht näher ausgeführt zu werden, daß Erigena bei der Schärfe und Bestimmtheit, in welcher er den Begriff der verklärten Leiblichkeit auffaßt, der gewöhnlichen Annahme, Christus sei mit seinem Leibe der Auferstehung durch die verschlossenen Thüren zu seinen Jüngern hindurchgedrungen, unmöglich sich anschließen konnte. Ebenso erhellet aus obigen Worten, daß er die himmlische Leiblichkeit des Herrn schon hier in ihrer das ganze All der Dinge befassenden Kraft und Hoheit sich denkt, woraus denn begreiflich wird, wie sich der Herr, ohne sich irgendwie räumlich zu bewegen, überall sofort auch wieder in irdischer Beschränkung sichtbar machen, aus ebendieser aber auch plötzlich in die Ueberräumlichkeit zurücktreten konnte.

Stellt sich uns aber in obigen Aeußerungen des Erigena die Erhabenheit des Leibes Christi über die Schranken des Raumes und der Zeit zumeist nur indirect dar, so wird uns ebendieselbe aus demjenigen, was er weiter von der Herrschaft des Heilands über das Universum sagt, mehr in directer Weise ersichtlich. „Die eigenen Worte des Herrn, lesen wir bei ihm: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende! sind ein sprechender und vollgültiger Beweis, daß er nicht nur als das Wort, als welches er Alles erfüllt und über Allem steht, sondern auch dem Fleische nach, das er in die Einheit seiner Substanz oder seiner Person aufnahm, immer und überall ist, weder räumlich noch zeitlich noch sonst irgendwie begränzt. Auf wunderbare und unaussprechliche Weise, heißt es weiter, ist er über allen himmlischen Wesen und bei dem Vater seiner himmlischen

Natur nach, die mit dem Worte des Vaters vereint ist, auch ist er Gott, regiert die ganze Welt und erscheint unsichtbar oder sichtbar denen, die ihn lieb haben. Ohne den Himmel zu verlassen, regiert er die Welt, sitzt zur Rechten des Vaters und lenkt die höchsten Kreise ebenso sehr, als er für die Rettung der menschlichen Natur in den niedersten Kreisen sorgt. Denke dir also Christi menschliche Natur, die nach der Auferstehung (gleichsam) in die göttliche verwandelt wurde, nicht an einen Ort gebannt. Seine göttliche Natur ist an keinen Ort gebannt und darum auch seine menschliche nicht."

Was aber hier Erigena, lediglich in Uebereinstimmung mit den dogmatischen Bestimmungen des chalcedonensischen Concils über die Verklärung der Leiblichkeit des Heilandes aussagt, eben das behauptet er auch vom Menschen, ja vom ganzen Weltall im Stande der Vollendung. Eine solche Umwandlung und Erhöhung ist, seinen Prämissen zufolge, da wie dort denkbar, indem er ja die Materie nicht als etwas Ursprüngliches ansieht, diese ihm vielmehr aus einer immateriellen Grundlage hervorgeht. "In der menschlichen Natur, sagt er ausdrücklich, ist nichts, das nicht geistig und intelligibel wäre; auch die Substanz des Körpers ist intelligibel." Die Materialität wird eben nur da auftauchen, wo der Geist oder der Wille im Gegensatz oder Widerspruch zur Idee sich geltend macht, d. i. da, wo die Sünde Raum gewinnt. "Es läßt sich nicht denken, sagt Erigena ausdrücklich, daß der Leib vergänglich und materiell gewesen ist, bevor die Ursache der Vergänglichkeit und Materialität, nämlich die Sünde war." Und wiederum: "Die Sterblichkeit, Zerbrechlichkeit und Vergänglichkeit, wie sie bei dieser sichtbaren Welt Statt findet, bringen wir entweder selbst vermöge unserer unvernünftigen und verkehrten Regungen hervor, oder wir geben durch unsere Fehlerhaftigkeit den bösen Geistern Raum, sie zu verursachen." So wird denn aber durch die Erlösung von der Sünde auch die Wiedererhebung zur Uebermaterialität möglich, und mit dieser wird nun der Welt der Weg zur Rückkehr zu Gott gebahnt, vermöge deren Gott schließlich Alles in Allem werden soll. So gewiß aber Gott selbst über Zeit und Raum erhaben ist, so gewiß wird mit dieser Erhöhung der jetzt noch materiellen Welt "die Zeit, als das Maß der Bewegung dahinschwinden und nur noch der unaufhörliche Fluß der Ewigkeit übrig bleiben", und gleichertweise der Raum, als die Trennung der Dinge aufhören und ebenderselbe nur als deren Begrenzung sich bewahren"; dabei werden sich die Dinge selbst, nur auf das innigste mit einander geeinigt, im Dasein behaupten.

„Es hat, sagt Erigena, die Annahme nichts Unglaubliches noch der Vernunft Widerstrebendes, daß intelligible Wesen sich mit einander vereinigen, so daß sie sowohl eins sind, als auch jedes für sich selbst in seiner Eigenthümlichkeit fortbesteht¹⁾, so jedoch, daß das Niedere in dem Höheren enthalten ist²⁾. Das Niedere wird naturgemäß von dem Höheren angezogen und aufgehoben, nicht so, daß es nicht mehr ist, sondern so, daß es darin aufbewahrt und geborgen und mit ihm eins ist. Die Luft verliert nicht ihre Substanz, wenn sie ganz in Sonnenlicht verwandelt wird, so daß nichts als das Licht in ihr erscheint; denn ein Anderes ist das Licht, ein Anderes die Luft, wiewohl das Licht so sehr überwiegt, daß es allein vorhanden zu sein scheint. Das Eisen oder ein anderes Metall, wenn es im Feuer geschmolzen wird, scheint in Feuer verwandelt zu sein, so daß es sich nur wie Feuer darstellt, während doch die metallische Substanz fortbesteht. Ebenso, glaube ich, wird die körperliche Substanz in die Seele übergehen, nicht so, daß zu Grunde geht, was da ist, sondern so, daß es, zu einem bessern Zustand erhoben, bewahrt wird. In ähnlicher Weise hat man von der Seele anzunehmen, daß sie in solcher Art in den Verstand³⁾ aufgenommen wird, daß sie in diesem schöner und Gott ähnlicher aufrecht erhalten wird. Nicht anders denke ich von dem Eingang — ich will nicht geradezu sagen aller, gewiß aber doch der vernünftigen Substanzen in Gott, als in welchem sie ihren Zielpunkt finden und in dem sie alle eins sein werden.“

So betrachtete denn Erigena den irdischen Raum, die Zeit, die Materialität nur als einen Ausnahmestand, während er sich die eigentlich von Gott gewollte Welt doch nur als eine übermaterielle, überräumliche, überzeitliche denken konnte. So wenig jedoch Tertullian seine tiefen geistigen Intuitionen zu allgemeinerer Geltung zu bringen gewußt hatte, sollte es auch dem Erigena nicht gelingen, seine erhabene Weltanschauung zum Gemeingut seiner und der nachstfolgenden

¹⁾ Wie die vielen einzelnen Lichter, in einer Kirche z. B. in ein Lichtmeer verschwimmen und doch jedes einzelne Licht herausgenommen werden kann, als ein Einzelnes aus dem Ganzen, wie die Stimmen zu einem Tonganzen sich verschmelzen, ohne sich in eine unförmliche Tonmasse zu verwirren, so ungefähr denkt sich Erigena das Verhältniß der Seelen zu Gott.

²⁾ Siehe den kleinen Aufsatz „über die Verklärung der Natur“, Band III. dieser Jahrbücher, S. 190 ff.

³⁾ Unter dem Verstande ist hier der Logos, das Wort, als der Träger der göttlichen Ideenwelt zu verstehen.

den Zeiten zu machen. Wenn indessen seine Werke, namentlich bis zum dreizehnten Jahrhundert in sehr großem Ansehen standen, so mögen sie immerhin das Ihrige dazu beigetragen haben, daß der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit da und dort in der Reinheit sich bewahrte, in welcher er dieselbe erfaßt hatte, insonderheit auch, daß die Grundbegriffe festgehalten wurden, auf die er sich stützte.¹⁾ Beinahe möchte man sich versucht fühlen, eine Einwirkung Erigenas in letzterer Hinsicht bei Albert dem Großen anzunehmen; doch könnte auch, was man dessfalls dem Erigena zuschreiben möchte, auf einen spanischen Denker, Namens Avizebron²⁾, zurückzuführen sein, dessen Schriften, wie von den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts überhaupt, so auch von Albert dem Großen fleißig gelesen wurden.

Avizebron nemlich erklärte sich mit großer Bestimmtheit gegen die gewöhnliche Annahme, daß die Substanz, welche aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, immer und überall als etwas Materiellles zu denken sei. Der Begriff des Materielllen, lehrte er, beruht auf dem Begriffe der Quantität, die Quantität aber gehört nicht nothwendig zur Substanz, es läßt sich auch gar wohl eine Substanz ohne Quantität³⁾ und also ohne Materialität denken, wenn sie gleich aus Stoff und Form zusammengesetzt ist. Nur irriger Weise hat man in den Begriff des Stoffes den Gedanken gelegt, daß er das Subject des Materielllen, der Quantität sein müsse; an sich selbst bezeichnet er doch nur das, was das Vermögen hat, zu Allem bestimmt zu werden, während der Stoff, der durch die Quantität bestimmt ist, dieses Vermögen gerade nicht mehr besitzt. Da ist dem Stoffe schon eine Grenze vorausgesetzt, so daß er nicht mehr Alles in sich aufzunehmen vermag; er vermag hier nicht mehr die Gedanken (intentiones) der Dinge zu fassen. So muß ihm denn ein anderer Stoff vorausgehen, der nur in der Intelligenz gesucht werden darf, indem die

¹⁾ Eine andere Auffassung Erigena's hat Christlieb, *Leben und Lehre des Erigena*, 1860, S. 249 ff.

Die Red.

²⁾ Heinrich Ritter, der im achten Bande seiner *Geschichte der Philosophie*, S. 97 ff. Avizebron's Lehre bespricht, bezeichnet ihn als einen Aristoteliker, der in Spanien lebte; dabei führt er aber auch Dégérando's Vermuthung an, daß er ein Jude gewesen sei und eigentlich Abenezron geheißen habe.

³⁾ Ohne die Kategorie der Quantität läßt sich die übermaterielle Substanz in Wahrheit — nicht denken; nur sind wir eben jetzt nicht im Stande, diese Kategorie in ihr nachzuweisen, während wir dieß in Bezug auf die materiellen Substanzen allerdings vermögen.

Intelligenz allerdings fähig ist, alle Formen aufzunehmen. Da unter dem Stoffe, wie schon bemerkt, nichts anderes zu denken ist, als nur das, was die Form trägt, so ist es gleichgiltig, ob man die Form als eine geistige oder als eine körperliche sich denke; logisch nothwendig aber ist es, dieselbe Gattung des Formtragenden für alle geistige, körperliche und gemischte Substanzen anzunehmen. Diese Gedanken gehen, wie Heinrich Ritter treffend bemerkt, darauf aus, den Begriff des Stoffes in seiner Reinheit ohne Beimischung aller Vorstellungen, welche aus der äußern Wahrnehmung stammen, ohne Einmischung des Gegensatzes zwischen Körperlichem und Geistigem, welche doch erst als etwas Späteres hervortreten, also in einer Reinheit geltend zu machen, in welcher ihn selbst Aristoteles nicht hatte bewahren können.

Von der größten Bedeutung ist unstreitig diese scharfe und bestimmte Fassung des Begriffs vom Wesen des Stoffes für den Gedanken der übermateriellen Leiblichkeit; er bildet eine eigentliche Grundvoraussetzung desselben. Bei Albert dem Großen nun begegnet uns ebendieser Gedanke, wie jener Begriff: er will nicht nur den Stoff ursprünglich bloß dem Vermögen nach als etwas anerkennen, sondern räumt auch ein, daß es Dinge gebe, in welchen Stoff und Form ganz in einander aufgehen und behauptet dabei, daß die Herrlichkeit des Leibes der Verklärung auf dem vollkommenen Siege der Form über den Stoff beruhe. Hiermit ist indessen nur die Möglichkeit des himmlischen Daseins, wohl auch dessen Wirklichkeit zugegeben; in welchem Umfang aber, das hängt freilich von der Auffassung der göttlichen Weltidee und die Höhe dieser wieder von der Erkenntniß Gottes selbst und seiner ewigen Macht und Liebe ab. In dieser Hinsicht nun reicht Albert der Große nicht an Erigena: in völliger Lauterkeit erscheint in seiner Lehre die himmlische Leiblichkeit doch bloß beim Gottmenschen, und nur zur Noth lassen sich seine Aeußerungen über die Leiber der selig Erstandenen mit der Idee der wirklichen Verklärung in Einklang bringen. Thomas von Aquin, seinen Schüler, finden wir hierin sogar nur wieder auf dem Standpunkte des Hieronymus und des Augustinus. Die Seligen werden, lehrt Thomas, bei ihrer Auferstehung im Jugendalter d. i. in derjenigen Lebensperiode stehen, welche zwischen dem Wachsthum und der Abnahme in der Mitte liegt. Nicht minder behauptet er, daß der Unterschied der Geschlechter bei ihren fortbauern werde, nur ohne sinnliche Lust. Ebenso, heißt es weiter, werden alle Sinnorgane wieder vorhanden

sein, mit Ausnahme nur des Geschmacksinnes; doch selbst auch diesem könnten, fügt er noch bei, mittelst einer mit ihm vorzunehmenden Veredlung noch Functionen und Genüsse zugeführt werden. So gewiß Haare und Nägel dem Menschen zur Zierde gereichen, dürfen sie, lesen wir ferner bei Thomas, so wenig bei ihm fehlen, als Blut und Säfte. Auch werden die neuen Körper eine außerordentliche Feinheit, nicht die Corpulenz und Schwere mehr haben, die sie jetzt belästigt; doch wird man sie betasten können, da auch der Körper Christi nach der Auferstehung betastet werden konnte. Nach der Auferstehung werden sie nicht mehr wachsen, auch nicht dicker und dünner werden. Eine gewisse Abhängigkeit von Raum und Zeit findet bei den auferstandenen Körpern noch Statt, doch bewegen sie sich, frei folgend dem Trieb und Zug der Seele, viel schneller von einem Orte zum andern, als die jetzigen Leiber. Endlich wird noch von den Körpern der Seligen sehr treffend angemerkt, daß sie verklärt, hell und glänzend sein und nur von verklärten Augen gesehen werden können.¹⁾

Daß die den Leibern der selig Erstandenen hier prädicirte Verklärung eine himmlische mit Grund nicht genannt werden könne, daß sie der ihnen zugeschriebenen Eigenthümlichkeit zufolge noch allzu sehr mit dem Character des Irdischen behaftet sei, wird wohl Jedermann zugeben müssen. Doch lag der eigentliche Grund dieser ungenügenden, ja geradezu irrthümlichen Auffassung des Leibes der Auferstehung bei Thomas von Aquin gewiß nicht in einem Mangel des Sinnes für das Ueberirdische: es hat dieser ebenso fromme als tiefsinnige Mann sein lebendiges Aufstreben zu den höheren und höchsten Regionen anderwärts zur vollsten Genüge dargethan. Nicht zunächst eine innere, eine äußere Fessel vielmehr war es, die den Flug seiner Gedanken

¹⁾ Noch manche andere Züge in der obenstehenden Beschreibung des Thomas von den Leibern der Auferstehung lassen sich durchaus rechtfertigen, doch freilich nur in einem ganz andern Sinne, als sie, der Verknüpfung mit Anderm zufolge, in welcher sie bei ihm auftreten, offenbar gemeint sind. Die Sinnorgane namentlich werden den Verklärten zuverlässig nicht mangeln; so gewiß aber die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen werden, von den irdisch materiellen völlig unterschieden sind, wird auch ihre Beschaffenheit von jener unserer jetzigen Sinnorgane durchaus abweichen. Auch werden die Leiber der Auferstandenen unstreitig palpabel sein, indem sie ja sonst der Realität geradezu entbehren würden; es hätte sich jedoch Thomas deßfalls nicht auf die Palpabilität des Heilandes nach der Auferstehung berufen sollen. Der Herr hatte sich ja hier aus der überirdischen Region zur irdischen herniedergelassen, und von einer irdischen Palpabilität kann doch im Himmel nicht die Rede sein.

hemmte und ihn diejenige Erkenntniß nicht erringen ließ, nach welcher er gleichwohl im tiefsten Herzen sich sehnen mochte. Theils die Autorität des nur eben nicht richtig verstandenen Bibelwortes, besonders aber das Ansehen der kirchlichen Ueberlieferung, welche bei ihrer theilweisen Abhängigkeit einerseits von philosophischen Lehren, andererseits von der Vorstellungsart der Menge, den Gedanken des Himmlischen nicht leicht von materialistischen Weisäßen frei zu halten wußte, der sich aber doch Thomas schlechthin unterwerfen zu müssen glaubte, verstattete ihm so wenig, als den andern eigentlichen Scholastikern, die dereinstige Verklärung des Weltalls überhaupt und des menschlichen Leibes insonderheit in vollerer Reinheit sich zu denken.

Wenn die Theologie ihr Ziel wirklich erreichen soll, so darf sie bei dem äußerlich ihr Gegebenen als solchem nimmermehr stehen bleiben, so genügt es nicht, daß sie die einzelnen Momente desselben nur nach einem logischen Gesetz aneinanderreihe und in Beziehung zu einander setze, und also nur nach einem logischen Schema ein System aus ihnen gestalte. Wollte sie gleich nur das reine lautere Bibelwort als das Material gelten lassen, aus welchem sie sich selbst zu gestalten habe, so wäre bei jenem Verfahren ihre Wahrheit noch keineswegs gesichert, indem es ja da immer noch ungewiß bleibt, ob man die Aussprüche der Schrift auch in der That richtig verstehe. Die kirchliche Ueberlieferung aber bietet in dieser Hinsicht so wenig einen festen Anhaltspunkt, daß sie vielmehr beinahe geradezu irre führen muß, wie wir soeben bei Thomas von Aquin gesehen. So hat man sich denn gewiß darüber zu freuen, daß zu ebender Zeit, wo die Theologie von der Gewalt des Scholasticismus gar sehr darniedergehalten war, zugleich die Mystik in besonderem Maße sich geltend zu machen suchte, indem durch letztere die Theosophie angebahnt und mit dieser eine reinere und vollkommnere Auffassung der Bibelwahrheit ermöglicht wurde.

Die Mystik im engern Sinn, also nicht in jener Weite genommen, wo sie zugleich die Theosophie in sich begreift, ist ja das Streben der Seele, in den ewigen Urquell ihres eigenen sowie alles Seins sich einzusenken, in eine unmittelbare, wesentliche, persönliche Gemeinschaft mit Gott einzugehen. Es ist klar, daß sich die Seele hiezu nur durch den gewissenhaftesten Gebrauch der Mittel des Heils, nur durch Reinigung ihrer selbst, nur durch die Abscheidung — nicht bloß von aller irdischen Lust, sondern auch von allen irdischen Bildern und Vorstellungen zubereiten könne. Selbst auch ihr Ich als eigenes

muß sie aufgeben, alle göttlichen Werke überhaupt müssen ihrem Auge entwinden, wenn sie Gott selbst, sein ewiges Ich finden soll. Das Ziel, zu welchem sie hier emporgetragen wird, ist das tiefste, ist ein schlechthin unaussprechliches Geheimniß, und so führt denn der Weg, auf welchem man zu demselben wandelt, gewiß mit Recht den Namen — Mystik. Gerade aus dem Dunkel eben des Mysticismus, bei welchem hiemit die Seele angelangt ist, leuchtet ihr auch wieder die allerhellste Klarheit auf. Die Mystik wandelt sich um in die Theosophie, wenn der Geist, das Licht bewahrend, das ihm aus dem letzten Grunde alles Seins entgegenstrahlt, nun dem Sein selbst sich wieder zuwendet. Da haftet der Geist nicht mehr an dem Sein als solchem, da sind ihm die Principien desselben erschlossen; er erschaut selbes jetzt im Lichte Gottes, im Lichte der göttlichen Ideen, und hiemit ist ihm in der That eine zuverlässige Erkenntniß gewährt, — eine Erkenntniß, welche das Zeugniß ihrer Wahrheit wie in sich selbst, so auch in ihrer vollen Uebereinstimmung mit dem Bibelwort findet, zu dessen innersten Tiefen sie gerade den Schlüssel an die Hand gibt. Da weiß es nun der Geist, daß das irdische, als das nicht eigentlich von Gott gewollte Sein nicht immerdar bleiben könne, daß es dereinst schlechthin aufgelöst und zur reinen Klarheit des himmlischen Daseins erhoben werden solle, daß ebenhierauf die ewige Gnade im Werk der Erlösung und Heiligung abziele ¹⁾.

Die Mystik als das Emporstreben zur letzten Wurzel alles Seins begegnet uns im Mittelalter besonders bei Bernhard von Clairvaux, bei Richard und Hugo von Sanct Victor, dann bei Bonaventura, später bei Heinrich Eckart, bei Tauler und Suso, dann bei Ruysbroek, Thomas von Kempis und Andern; die Theosophie aber, als die natürliche Folge der Mystik, machte sich, nachdem sie bereits bei Erigena in so großartiger Weise hervorgetreten war, mit besonderem Nachdrucke doch erst im Reformationszeitalter geltend. Mehr auf dem Wege der Gelehrsamkeit, als

¹⁾ Wesentlich anders, als von uns im Obigen geschehen, wurde das Wesen der Mystik von Professor Dr. Steffensen in seiner Abhandlung über „Meister Eckart und die Mystik“ in Dr. Heinrich Gelzer's protestantischen Monatsblättern, Band XI, S. 267 ff. und S. 359 ff. dargestellt. Professor Steffensen verkennt, wie uns scheint, die wahre Würde der Mystik und ihr wirkliches Verhältniß zur Theologie und Theosophie, und so wurde denn unter seinen Händen die großartige Erscheinung des Meisters Eckart in ein falsches Licht gestellt.

auf dem der lebendigen Erfahrung hatte den Zugang zu ihr Johann Neuchlin zu finden gesucht. Anders aber war es bei Agrippa von Nettesheim, der alle bloß menschliche Erkenntniß, die sich nicht bis zum unmittelbaren Anschauen des göttlichen Wesens selbst erschwingen, für schwankend, eitel und unzuverlässig erklärte. Ebenso bei dem Venetianer Franciscus Georgius, der ganz entschieden die theosophische Lehre aussprach, daß Christus als das Wort Gottes, obwohl er an sich selbst von allem Endlichen unterschieden sei, doch die Ideen und Musterbilder aller Dinge in sich trage und den geschaffenen Dingen diese Ideen als Siegel aufdrücke, somit dereinst allen feindlichen Gegensatz in den Dingen aufheben und diese am Ende insgesammt zu sich selbst und zu Gott zurückbringen werde.

In vorzüglicher Reinheit und Tiefe erfaßte den theosophischen Begriff der himmlischen oder verklärten Leiblichkeit auch der noch immer viel zu wenig beachtete, weil allzu wenig verstandene Paracelsus. Mit der größten Bestimmtheit unterschied er, wie zweierlei Geist, so zweierlei Fleisch¹⁾. Derjenige Geist, sagt er, welcher dem vierelementigen Fleische zugewendet ist, ist wohl auch ein Geist, aber ein Geist des Todes; derjenige Geist dagegen, der von Gott gegeben ist, ist ein Geist des Lebens. So ist auch, lehrt er weiter, das Fleisch von Adam her nichts werth und wir sind in ihm nur Kinder des Todes; in der neuen Geburt dagegen wird uns ein ewiges Fleisch vom Himmel gegeben, in welchem kein Tod, sondern ewiges Leben ist und in welchem wir Gott unsern Erlöser schauen werden. Unter dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, von welchem Gott dem Adam und der Eva zu essen verboten, versteht Paracelsus das vierelementige Wesen dieser Welt und bemerkt, daß der Mensch nicht nach der Art dieses Baumes d. h. nicht nach Art der Elemente hätte leben, sondern sich halten und regieren sollen im Willen der Gebote Gottes wider die Art der Elemente, zu welchem Ende ihm ja in der Schöpfung das Ebenbild Gottes gegeben war. Das hat er aber nicht gethan und so ist er denn in die Gewalt der Elemente und hiemit in das Elend, in Krankheit und in den Tod gesunken. Doch ist ihm auch da Gott zu Hülfe gekommen und will ihn nun zur neuen Geburt gelangen lassen. Es soll die Seele des Menschen wieder rein und lauter werden und nur allein Gott lieben aus allen ihren Kräften und von ganzem

¹⁾ Hierauf beruht auch der Gegensatz zwischen dem *σῶμα ψυχικόν* und dem *σῶμα πνευματικόν*, 1 Kor. 15, 44.

Gemüthe; dann kommt sie wieder zu Dem, der sie geschaffen hat nach seinem Ebenbilde. Doch will sie Paracelsus durchaus nicht von Fleisch und Blut geschieden haben: Seele und Fleisch und Blut sollen vielmehr, wie er sich ausdrückt, in der Auferstehung ein einiges Ding werden. Schon hier auf Erden bekommt die Seele zum Behuf ihrer Erneuerung ihre Nahrung aus dem Wort Gottes, und gleicherweise nähren und kräftigen auch die in Christo wiedergeborenen Gläubigen durch den Genuß des heiligen Abendmahls den neuen geistigen Leib für das zukünftige Leben. Beim letzten Gericht aber werden die Guten und die Bösen geschieden, d. h. es werden da die elementischen Dinge in die erste Materie der Elemente zurückgeführt, um die ewige Qual zu erleiden, die sacramentalischen Dinge¹⁾ aber werden in Gott erleuchtet und clarificirt und loben dann ihren Schöpfer in ewiger Freude und Seligkeit. Alles irdische Wesen ist alsdann dahingesunken, die ganze Welt ist wieder Paradies geworden, und diejenigen, welche in Christo auferstanden sind, die werden in dieser Welt der neuen Creation ebenso bestehen, wie die Sterne am Himmel: sie beruhen auf nichts, sie hängen an nichts, sondern sie leben und schweben in Gott allein, der sie in sich beschloss'n hält.

Hätte die Mystik und Theosophie, wie sie bei den hier aufgeführten Männern hervorgetreten, eine größere Wirksamkeit in der Kirche gewinnen können, so würde sich der Formen der Letztern nicht eine solche Erstarrung bemächtigt haben, daß dieselben erst durchbrochen werden mußten, wenn Geist und Gemüth bei der größern Menge der Christenheit wieder zu einem innigen Lebensverkehr mit Gott zurückgeführt werden sollte. Die wirksame Gemeinschaft mit dem Ewigen, in welcher dann die Kirche verblieben wäre, würde die unreinen Gebilde, die sich in ihr gestalten wollten, wiederum aufgelöst, folglich die eigentliche Gesundheit ihres ganzen Organismus beständig aufrecht erhalten und hiermit ihren Formen eine solche Reinheit und Lauterkeit bewahrt haben, daß sich in ihnen keine Scheidewand zwischen der Seele und dem über ihr waltenden Geiste Gottes ergeben hätte. Doch es erfolgte von dem Allen das gerade Gegentheil, und es war eine Reformation der Kirche ein unabweisbares Bedürfnis geworden.

¹⁾ Unter den sacramentalischen Dingen versteht Paracelsus offenbar die der neuen himmlischen Leiblichkeit theilhaftig gewordenen Wesen, weil jene Leiblichkeit gerade mittelst der Sacramente begründet wird.

Aber was, einer solchen zu Gunsten, die Theosophie doch bereits schon errungen hatte, das blieb gleichwohl von den Reformatoren völlig unbeachtet. Auf Luther übten die Theosophen sogar seiner eigenen Zeit durchaus keinen Einfluß, wie er denn, als ihm das Werk des tiefsinnigen Wilhelm Postellus „über die Einigkeit in der Welt“ dargebracht worden war, dasselbe geradezu abwies und es von vornherein ganz geringschätzig beurtheilte. Ganz anders aber stellte er sich, wenigstens in seiner früheren Lebensperiode, zur Mystik; und wenn in dieser Hinsicht schon der edle Staupe nicht ohne Einwirkung auf ihn geblieben sein mag, so ist es ja allgemein bekannt, mit welcher Liebe er dem Büchlein von „deutscher Theologie“ sich zugewendet und dessen weitere Verbreitung so sehr sich habe angelegen sein lassen. Ebenhierin werden wir aber wohl den Grund jenes theosophischen Zuges bei ihm suchen dürfen, den er der Kirche aufzuprägen mußte, welche von ihm ihren Namen führt und vermöge dessen er selbst, aller noch so großen Verlockung zum Gegentheil unraffert, an der realen Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im heiligen Abendmahl mit solcher Unerlöschlichkeit festgehalten hatte. Weil Luther in der That die Höhe des mystischen Standpunktes erklimmen, darum war sein Gemüth frei genug geworden, um die unermessliche Bedeutung jener, im ganzen Zusammenhang der Lehren und Thatfachen der Bibel so tief begründeten Wahrheit lebendig zu erahnen. Aus dem nämlichen Grunde war auch der Blick seines Geistes hell und klar genug, um den Gedanken der verklärten Leiblichkeit sich rein zu bewahren vor Entstellung durch irdische Beisätze.

Wohl läßt sich Luther über das Wesen derselben nicht mit besonderer Ausführlichkeit vernehmen, doch bemerkt er vom Leibe der Auferstehung höchst tiefsinnig und treffend: „er heiße nicht etwa darum ein geistlicher Leib, daß er nicht mehr leiblich leben, sondern vielmehr darum, daß er ein Leben haben werde aus dem Geist entsprungen, welches nicht allein die Seele erleuchte, sondern auch den ganzen Leib durchdringe, also daß dieser so klar und leicht wie die Luft sein und in die ganze Weite der Welt hinein sehen und hören werde.“ Wenn aber als das eigentlich entscheidende Kennzeichen der Reinheit des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit die Erhabenheit der letztern über die irdischen Raumesichrauten betrachtet werden muß, so leistet auch hierin Luther durchaus Genüge. Er verwahrt sich mit allem Nachdruck gegen diejenigen, welche von keiner andern als bloß der irdischen Räumlichkeit wissen wollen. „Wir sind nicht so toll, sagt er, daß wir

glauben, Christi Leib sei im Brode auf dieselbe sichtbare Weise, wie Brod im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollen auflegen, sich mit unserer Thorheit zu figeln. Gott hat mehr Weise, ein Ding im andern zu haben, als wie Wein im Faß, Brod im Kasten, Geld in der Tasche.“ Von Christi Leib insonderheit bemerkt Luther, daß bei ihm nicht bloß die begreifliche leibliche Weise anzuerkennen sei, welche bei ihm Statt fand, als er auf Erden leiblich ging und hier Raum nahm und gab nach seiner Größe. Nächst dieser, sagt er weiter, ist doch auch die unbegreifliche geistliche Weise zu behaupten, die nach seiner Erhöhung eintrat, da er keinen Raum mehr nimmt noch gibt, sondern durch alle Creaturen fährt, — in der Art etwa, setzt Luther bei, wie mein Gesicht durch Luft, Licht oder Wasser oder wie der Klang oder Ton durch Luft und Wasser oder Bret und Wand fährt, und hier weder Raum nimmt noch gibt.

Gleichwie dem großen Reformator mehrere bedeutende Theosophen unmittelbar vorangegangen waren oder gleichzeitig mit ihm lebten und wirkten, so folgten ihm alsbald auch mehrere Männer dieser Art nach, die nun den von ihm in so hoher Reinheit dem allgemeinen Bewußtsein näher geführten Begriff der himmlischen Leiblichkeit theils zu weiterer Entwicklung, theils in noch umfassenderer Weise zur Geltung zu bringen bemüht waren. Unter diesen verdienen Valentin Weigel, Johann Arndt, Philipp Nicolai¹⁾ besonders hervorgehoben zu werden; eigentliche Epoche aber machte in der Geschichte dieses Begriffes doch erst Jakob Böhme, welchem überhaupt unter den Theosophen aller Jahrhunderte wohl die erste Stelle einzuräumen sein wird. Er überbietet in Folge der Tiefe seines Geistesbildes selbst den großen Erigena, indem es ihm vergönnt war, nicht bloß das Wesen der himmlischen Leiblichkeit an sich selbst zu erkennen, sondern selbe auch bis zu ihren letzten Wurzeln gleichsam zu verfolgen, insonderheit das ihr zu Grunde liegende Princip der Negativität nachzuweisen und hiemit gleichsam in ihre Rehrseite einzuführen. Als die Quelle, aus welcher ihm der Stoff der übermateriellen wie der materiellen Leiblichkeit hervorgeht, bezeichnet er die Natur oder das Feuerleben; die

¹⁾ Nicolai war im Walbed'schen 1556 geboren und starb 1608 als Hauptpastor zu St. Cathar. in Hamburg. L. Curze hat Nicolai's „Leben und Lieber, nach den Quellen“, Halle 1859 erscheinen lassen. Von H. Wendt aber besitzen wir Dr. Ph. Nicolai. Vorlesungen gehalten auf Veranlassung des Vereins für Hamburgische Geschichte. Hamburg, 1859.

Quelle der Form aber oder der Idee, die er die Weisheit oder Sophia, wohl auch das Licht nennt, ist ihm der Geist. Beide aber, das Leben der Natur wie das des Geistes entfalten sich aus dem Wesen selbst, aus der Persönlichkeit, aus dem Ich, und das Verhältniß, in welches sie hierbei zu einander kommen, ist gerade durch die Persönlichkeit, durch das Ich bedingt, durch dessen eigene Wirksamkeit, durch den Willen.

Bei dieser Lebensentfaltung des Ichs gewinnt nun die Natur eine gewisse Selbstständigkeit: sie macht sich hier oder möchte sich wenigstens geltend machen als etwas vom Leben des Geistes Unterschiedenes; denn sie ist nicht etwa eine schlaffe Indifferenz, sondern eine gewaltige Energie. In ebendiesem ihrem Anstreben gegen den Geist erscheint sie nun gerade als das Princip der Negativität, auf welches schon Wilhelm Postellus hingedeutet, dessen Wesen aber doch erst Jakob Böhme klar erkannt hat.

An sich selbst ist dieses Princip so wenig etwas Böses, als es ja der Persönlichkeit und der Freiheit schlechthin ermangelt; es muß auch durchaus nicht gerade Grund des Uebels sein, sondern es kann nur solcher werden, wenn ihm nämlich in der That Raum gegeben wird. Dann freilich bricht es hervor in lauter Unordnung und Verwirrung und wird dann fühlbar als eine wahre Macht der Finsterniß und des Todes. Durch eigene Kraft vermag sich auch dieses Princip nicht zu helfen, es weiß sich seinem eigenen angstvollen Ringen nicht zu entziehen, der ihm einwohnenden zerstörenden, fort und fort an sich selbst nagenden, sich selbst unaufhörlich zerbrechenden und zerreißenden Gewalt sich nicht selbst zu entledigen. Für sich selbst d. i. eben als Princip der Negativität ist die Natur nicht im Stande, irgend ein wirkliches, sei es auch nur materielles Gebilde zu erzeugen. Hierzu bedarf es einer über ihr stehenden Macht, der Macht der Idee, die mit ihrem göttlichen Lichtglanz in die dunkle Feuergährung jenes wilden Naturchaos hineinleuchtet, seine Unruhe beschwichtigt, den Character ihres eigenen Wesens ihm aufprägt und also aus dem an sich selbst ihr Widerstrebenden klare, lichte, sie selbst rein und lauter abspiegelnde Gebilde hervorgehen läßt.

Wenn nun aber dieses nur dadurch möglich ist, daß der Natur oder dem Princip der Negativität das Leben des Geistes oder das Princip der Positivität, aus welchem eben die Idee hervorgeht, gegenübertritt, so kann die Idee selbst auch nur wieder in Kraft des Ichs oder der Persönlichkeit eine solche Einwirkung auf die Natur

ausüben. Von Ewigkeit her und in absoluter Vollkommenheit gilt dieß von der unendlichen Persönlichkeit, von Gott, dessen Güte und Heiligkeit sich Jakob Böhme nicht als eine bloß natürliche oder naturnothwendige denkt, die sich ihm vielmehr zugleich als eine freie sittliche Thätigkeit darstellt, vermöge deren das Princip der Negativität und dessen Finsterniß in ewiger Latenz gehalten oder eigentlich verschlungen ist in das Licht der Herrlichkeit, in welcher die aus ihm ewig hervorgehende göttliche Leiblichkeit strahlet. Gleichwie diese Leiblichkeit Gottes selbst unendlich erhaben ist über alle Materialität, so beabsichtigte Gott auch eine Welt, die gleichfalls mit den Mängeln des materiellen Daseins nicht behaftet wäre. Sollte aber der Schöpfung diese von vornherein ihr verliehene Reinheit und Vollkommenheit bewahrt bleiben, so mußten freilich auch die zur Freiheit berufenen Wesen ihren Willen in Einklang setzen mit dem Willen Gottes und mit den Ideen, die Er ihnen als Leitstern angewiesen. Wenn sie sich aber gänzlich von ihrem Schöpfer losrissen, so mußte die finstere Gewalt der Natur bei ihnen wieder hervorbrechen, das Princip der Negativität sich ihrer bemächtigen und sie in die Abgründe des ewigen Todes hineinziehen. Befanden sie sich dagegen nicht in directer Opposition gegen Gott, zeigten sie sich jedoch allzu schwach, auf der Höhe sich zu behaupten, auf welche sie vom Herrn gestellt worden waren, dann konnten sie ebenfalls nicht mehr im Licht und in der Freude des himmlischen Lebens verweilen, indem sich ihnen dieses geradeswegs in sein Gegentheil, in die Nacht und Pein des infernaln Daseins verkehren mußte.

Vor diesem äußersten Verderben mußte sie indessen die göttliche Gnade doch noch zu bewahren, indem sie ihnen zunächst eine dritte, zwischen jenen beiden in der Mitte schwebende Welt zur Wohnung anwies, die den Schranken der Zeit und des Raumes unterworfen und mit der Trägheit und Schwere der Materialität behaftete irdische Welt. Wenn sich in dieser weder das wilde Feuerleben der Natur, noch auch das reine Licht der Idee in voller Kraft geltend macht, sondern diese beiden hier gebrochen oder wie abgestumpft erscheinen, so ist hier den vom Herrn Abgefallenen eine gewisse Ruhe vergönnt und ihnen hiermit die Möglichkeit gegeben, einen neuen Willen zu fassen und der Wiedervereinigung mit dem freventlich von ihnen Verlassenen allmählig entgegenzustreben. Doch kann ihnen das freilich nicht aus eigener Macht gelingen; Gott wollte ihnen aber in der That und zwar nicht bloß von des Himmels Höhen herab mit der Wirksamkeit seines Geistes zu Hülfe kommen, sondern auch persönlich,

als des Menschen Sohn, unter ihnen erscheinen und sie dadurch, daß er sich ihnen ganz und gar hingab und zum Behuf der Versöhnung des Vaters mit der Welt sogar in den Tod einsank, dazu bewegen, nun auch ihm selbst und in ihm dem Vater der Liebe sich völlig zu ergeben. Nachdem aber der Heiland das Werk der Erlösung vollbracht hatte, so erhob er sich jetzt aus der Enge und Dürftigkeit der Materialität und schwang sich empor zur Freiheit und Glorie des himmlischen, übermateriellen Daseins, und wird dereinst, nachdem den Menschen die zur Zurechtstellung ihres Gemüthes und Willens erforderliche Zeit gegönnt war, alle diejenigen, welche sich innerlich mit ihm vereinigen wollten, zur Auferstehung in einem verklärten, vergeistigten Leibe gelangen lassen und auch die ganze Natur mit dem Lichte der von ihm ausstrahlenden Herrlichkeit durchdringen; während jene Andern, die seine Gnade freventlich von sich stießen, der Finsterniß und den Qualen des ewigen Todes anheimfallen werden.

So hat denn Jakob Böhme den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit nicht nur im allerweitesten Umfang erfaßt, sondern auch die eigentliche Genesis derselben nachgewiesen, ja sogar ganz aus den nämlichen Principien, die ihr zu Grund liegen, auch das Wesen der irdischen und nicht minder der unterirdischen, infernalen Welt abzuleiten verstanden. Himmlische oder übermaterielle Gebilde, so sahen wir ja, ergeben sich dann, wenn der Wille der Idee die volle Herrschaft über die Natur zu erringen weiß; die Unformen dagegen der höllischen Region tauchen da auf, wo die Idee vor der Uebermacht des wilden Naturlebens schlechthin zurückweichen muß; das materielle Dasein endlich breitet sich aus, wo zwar die Natur als solche nicht in ganz unbedingter Macht hervortritt, die Idee aber auch nicht zu ihrem vollen Recht über sie gelangen kann. Erkenntnisse nun, die in eine solche Höhe, Tiefe und Weite hineinreichen, wie diese Lichtblicke, die sich dem wunderbaren Geiste Jakob Böhme's ergeben hatten und die sein ganzes Gedankensystem¹⁾ durchleuchteten, können freilich schon bei ihrem ersten Hervorbrechen nicht ohne mächtige Wirkung bleiben.

¹⁾ Eine ausführliche urkundliche und systematische Darstellung der ganzen Denkweise Jakob Böhme's ist gegeben in Dr. Julius Hamburger's Schrift: „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme.“ München 1844. Siehe auch den dreizehnten Band der Werke Franz v. Baader's. Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme's Lehre. Herausgegeben von Dr. J. Hamburger. Leipzig 1855.

In der That gewann auch die Lehre Böhme's alsbald eine nicht unbedeutende Zahl begeisterter Anhänger an verschiedenen Orten Deutschlands, ebenso in der Schweiz, in Holland, England, Schottland, selbst auch in Frankreich und in Italien ¹⁾. Die herrschende Theologie indessen verschloß sich ausdrücklich, wie dem Einfluß der theosophischen Ideen überhaupt, so insonderheit jener unseres Böhme und suchte ebenso auch alles mystische Streben möglichst fern von sich zu halten. Was jedoch Luther über das Wesen der himmlischen Leiblichkeit ausgesprochen hatte, das wurde allerdings, wie von den Theologen des sechzehnten, so auch von den großen Systematikern des siebzehnten Jahrhunderts treu festgehalten und von ihnen in so feste Formeln gebannt, daß es gar nicht wieder verloren gehen zu können schien. Mit welcher Bestimmtheit hat sich z. B. über die Gegenwart des verklärten oder himmlischen Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl der treffliche Johann Andreas Quenstedt vernehmen lassen, wenn er sie, im Gegensatz zur Gegenwart der materiellen, im irdischen Raum sich ausbreitenden und in demselben auch wieder beengten Dinge, als eine — übernatürliche, unräumliche, jeglicher Einschließung sich entziehende und ebenso über die äußere Ausdehnung oder Ausbreitung und darum auch über jede Theilung oder Zerstörung erhaben bezeichnet! In vorzüglicher Klarheit hat Quenstedt auch die Herrlichkeit des Leibes der Auferstehung erkannt: er gesteht es ausdrücklich zu, daß Gott nicht an sich selbst unsichtbar, daß er es für uns nur insolange sei, als wir in diesem sterblichen Leibe wohnen und nur irdisch körperliche Augen haben, während die göttliche Wesenheit unsern Augen, nachdem diese verklärt und verherrlicht worden, wohl ersichtlich werden würde. Ebenso räumt er ein, daß unsere Seligkeit in Folge der Auferstehung, zwar nicht innerlich oder an sich selbst, wohl aber äußerlich d. i. durch die Theilnahme auch des Leibes an der himmlischen Herrlichkeit, noch einen Zuwachs erfahren werde.

So scharf jedoch von unserer Dogmatik der Begriff der himmlischen Leiblichkeit bestimmt und so genau die Eigenthümlichkeit derselben von ihnen bezeichnet worden war, so mußten sie doch diesen Begriff selbst in der Kirche nicht lebendig zu erhalten. Indem sie sich der Mystik versagten, verschloß sich ihnen mehr und mehr die Quelle des himmlischen Lichtes, von welcher allein jenem Begriff Kraft und Lebens-

¹⁾ Eine Uebersicht der Geschichte der Böhme'schen Lehre findet sich in der ersten, Anmerk. S. 148 genannten Schrift, Seite LIII—LXXVI.

frische zuströmen kann; die ihm zu Grund liegende Idee trat zurück, und so schwand er denn, seines eigentlichen Inhalts beraubt, zu einer bloßen Form zusammen, die dem Gemüth keine Freude und dem Geist keine Befriedigung gewähren konnte, letzterm sogar einen Ungedanken in sich zu schließen schien. Cartesius war es, der die Lehre aufstellte, daß Sein und Denken, Körper und Geist, schlechthin nichts mit einander gemein hätten; er dachte sie eben darum wesentlich von einander geschieden und gestand es hiermit der Materie gleichsam als ein unveräußerliches Recht zu, sich als solche im Dasein zu behaupten. Das war jedoch nicht ein eigentlich neuer Gedanke; es hatte sich derselbe schon lange Zeit vorher geregt und durch Cartesius nur eben seinen bestimmten Ausdruck gewonnen. Wenn Zwingli darüber klagte, daß man nicht einsehen wolle, wie von einem Körper und von einem geistigen Essen zumal doch unmöglich die Rede sein könne, so berief er sich ausdrücklich darauf, daß Körper und Geist gänzlich von einander verschieden seien, daß also, welches von beiden man sich immer denken möge, dieses ja doch nicht zugleich das andere sein könne. „Warum, ruft er aus, will man fromme Gemüther mit dem Gerede von einem geistigen Leibe, den sich doch kein Verstand denken kann, belasten und bedrängen? Zu was führt es denn, das Fleisch geistlich zu nennen? Das ist ja gerade so, als wenn man von einem Feuer, das Wasser, oder von einem Eisen, das Holz wäre, reden wollte! Geistlicher Leib, das läßt sich gerade so gut verstehen, als wenn man sagte: körperlicher Geist oder fleischerne Vernunft!“ Hätte sich Zwingli die Materie nicht als etwas Feststehendes, an und für sich Seiendes, dem Geiste Coordinirtes gedacht, hätte er nicht das Wesen der Natur als die Quelle der Materie verkannt, hätte er eingesehen, daß dem geistigen Leben die volle Superiorität über die Natur gebühre, daß der Idee nur ihr eigentliches Recht widerfahre, wenn die Natur völlig das Gepräge der Idee annimmt: dann würde er im Gedanken der vergeistigten Leiblichkeit keinen Widerspruch gefunden haben. Ihm aber war Körper und materieller Körper eins und dasselbe, und daß der materielle Körper nicht zugleich immaterieller Körper sein könne, das ist freilich nur gar zu wahr.

Doch nicht bloß darin, daß man die Materie dem Geiste als etwas ihrem Wesen nach Unbezwingliches, Unüberwindliches gegenüberstellte, lag der Grund der Leugnung der vergeistigten Leiblichkeit, sondern auch noch darin, daß man den Geist, der Welt des Körperlichen, ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit gegenüber, als eine schlecht-

hin reine Einheit, als eine durchaus einfache Kraft auffassen, folglich allen Inhalt, die ganze Fülle der Ideen ihm absprechen zu müssen glaubte. Hiermit hatte man sich ja gleichsam die Fäden abgerissen, durch welche der Geist mit der Natur zusammenhängt und die Gestaltung des Leibes nach dem gerade in der Idee liegenden Urbilde denkbar wird. Jene Verkennung der Ideen aber hatte darum erfolgen müssen, weil man mehr und mehr nur in die Außenwelt sich zu versenken begonnen, dem Bereich des Göttlichen, Himmlischen dagegen sich entfremdet hatte. Da wird es nun aber recht einleuchtend, welche geistige Großthat Luther damit vollbrachte, daß er von dieser Zeitströmung sich nicht mit fortreißen ließ, sondern unerschütterlich festhielt an dem Gedanken der verklärten Leiblichkeit, und selben in der Reinheit, wie er ihn erfaßt hatte, zu einem Hauptmoment im Glaubensbekenntniß der nach seinem Namen sich nennenden Kirche zu machen wußte. Weil er aber hier doch nur vereinzelt, nur in einzelnen Lehrpunkten — als bloßes Dogma auftrat, das man einfach nur hinzunehmen und sich anzueignen habe, nicht aber als eine Wahrheit erschien, die ihre Wurzel in den tiefsten und letzten Principien alles Seins findet, so wohnte ihm keine hinreichende Kraft ein, gegen die ihm so völlig zuwiderlaufenden Vorstellungen, die jetzt zur Herrschaft gelangt waren, sich zu behaupten. Man hatte sich der Theosophie, der Gottesweisheit, welche die Welt im Lichte der Allvollkommenheit ihres Schöpfers in's Auge faßt, entschlagen; so verfiel man denn nun freilich der Philosophie, als der bloßen Weltweisheit. War aber dieser zufolge eine vergeistigte Leiblichkeit ein Ungedanke, so konnte die Umgestaltung der Theologie in Spiritualismus, in den sogenannten theologischen Rationalismus nicht ausbleiben.

Dieser Rationalismus, die Glaubenslehre der angeblich reinen Vernunft, beruht ja auf der Annahme, daß Geist und Natur völlig von einander geschieden seien, daß also eine Vergeistigung der Natur nicht Statt finden könne. Bei dieser Annahme mußte ein Artikel der biblischen Wahrheit nach dem andern verloren gehen. Den Gedanken der unendlichen Vollkommenheit Gottes wollte man zwar nicht preisgeben, doch lebendig war man von demselben nicht erfüllt und so wußte man ihn auch in Wahrheit nicht festzuhalten. Vermöge seiner unendlichen Macht und Liebe, sagte man, habe Gott eine zahllose Menge intelligenter Wesen an's Licht gerufen; diese Intelligenzen aber sollte ihr Schöpfer von vornherein in die irdische Welt eingesenkt haben. Da man die Möglichkeit einer höhern Gestaltung der Natur,

als die irdische, nicht zugeben wollte, so befand sich der Mensch ursprünglich nicht in einem paradiesischen Zustande. Das göttliche Ebenbild, zu welchem er der Bibel zufolge erschaffen worden, wurde einfach nur in die Freiheit des Willens und in das Vermögen freien Nachdenkens gesetzt und die dem Menschen verliehene Herrschaft über die Natur bloß als die ihm zustehende Befugniß verstanden, der Creaturen zu seinem Nutzen und zu seiner Annehmlichkeit sich zu bedienen. War der Mensch von seinem Schöpfer selbst mit einem materiellen Leibe bekleidet worden, so erschien sein geistiges Leben von Anbeginn gehemmt und beeinträchtigt und seinen sämmtlichen Trieben bereits schon ein Uebergewicht über die sittlichen Kräfte eingeräumt. Was hiernach Gott, der gleichwohl als der Allvollkommne gepriesen wurde, in der Schöpfung nicht geleistet hatte, das sollte nun der Mensch aus eigener Kraft bewerkstelligen: er sollte durch die Macht des guten Willens allmählig die Herrschaft über die dem Gesetz des Geistes widerstrebende Leiblichkeit gewinnen. Wohl erklärte man es für Sünde, wenn er dieß unterließ; für einen eigentlichen Abfall von Gott konnte man jedoch diese Unterlassung nicht ansehen. Hiermit war aber auch der Begriff der wirklichen Erlösung von der Sünde aufgegeben und derselbe nur in den Gedanken der Beförderung des Strebens nach höherer Vollkommenheit durch sittliche Einflüsse, durch Lehre und Exempel umgesetzt. An eine Erlösung vom Tode aber konnte gar nicht mehr gedacht werden, wenn nur die irdische Leiblichkeit für möglich gehalten wurde. Statt der Auferstehung der Gerechten am jüngsten Tage in einem verklärten Leibe nahm man nun vielmehr an, daß die Seelen der Abgeschiedenen durch verschiedene Leiber, von denen der eine den andern immer an Zartheit und Feinheit überträte¹⁾, hindurchgehen würden, bis sie sich zuletzt zur völligen Leiblosigkeit emporzuschwängen. Auch das Wesen der Sacramente, in welchen uns der Grund oder Same des Leibes der Herrlichkeit dargeboten wird, mußte der Rationalismus nothwendig aufgeben und konnte selbe bloß noch als symbolische Handlungen gelten lassen. Ebensowenig vermochte er sich zur Anerkennung des Wunders noch zu verstehen, als in welchem ja eine höhere, als die irdische Naturordnung zu Tage tritt. Endlich war es ihm auch schlechthin unmöglich, die von der Bibel in

¹⁾ Vernahm man doch da von Leibern der Seligen, die nur aus Rosendunst und Lichtstrahlen zusammen gewoben seien!

Aussicht gestellte Umbildung des ganzen materiellen Universums zur übermateriellen Daseinsform einzuräumen.

So sehr dieser theologische Rationalismus an tiefgreifender Inconsequenz leidet, so wenig eigentliche Befriedigung er dem Geist und Gemüth zu verleihen vermag: er gelangte dennoch zu einer weit reichenden Herrschaft, und eine ganze Menge der würdigsten, von aufrichtiger Frömmigkeit, von einem ernstesten sittlichen Streben und von dem lebhaftesten Wunsche, mit dem Worte Gottes in vollem Einklang sich befinden zu können, beseelten Theologen wußte sich derselben nicht zu entziehen. Wohl fehlte es nicht gänzlich an Solchen, die an dem Glauben, zu dessen unverfälschter Verkündigung sie sich berufen fanden, trotz demjenigen, was ihnen die Vernunft als unwidersprechlich vorzuhalten schien, streng festzuhalten sich entschlossen hatten, die also ihrer Ueberzeugung gleichsam Gewalt anthun wollten; eine Glaubenstreue dieser Art kann aber doch nicht als eine erquickliche angesehen werden. In einem freieren und freudigeren Verhältniß zur Bibelwahrheit standen Diejenigen, welche nicht lediglich nur rechtgläubig sein wollten, sondern es auch von Herzen sein konnten, weil ihnen auf dem mystischen Standpuncte, den sie eingenommen, aus dem Richte der ewigen Herrlichkeit die frohe Gewißheit aufgedämmert hatte, daß es doch noch eine höhere Ordnung der Dinge gebe, als diejenige, in welche wir uns gerade jetzt gebannt finden. Unter den Theologen dieser Classe ragt ganz besonders Johann Albrecht Bengel hervor, dessen Richtung auch die von Christian August Crusius gestiftete theologische Schule¹⁾ einhielt. Hier fand der Gedanke der vergeistigten Leiblichkeit und hiermit das kirchliche Glaubenssystem wenigstens nach seinen wesentlichen oder Grundzügen volle Anerkennung; um wie viel mehr mußte dieß bei denjenigen Gottesgelehrten der Fall sein, die sich wie von der Mystik so auch von der Theosophie nicht hatten zurückschrecken lassen! Unter diesen zeichnete sich ganz besonders Friedrich Christoph Detinger²⁾ aus, der eine solche Einfalt des Herzens und

¹⁾ Siehe Franz Delitzsch', die biblisch-prophetische Theologie und ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius. Leipzig, 1845.

²⁾ Detinger's Selbstbiographie, herausgegeben von Dr. J. Hamberger. Stuttgart 1845. Desselben „Biblisches Wörterbuch“, in neuer Auflage und mit Erläuterungen. Stuttgart, 1849. Ebendesselben „Theologie aus der Idee des Lebens“, in's Deutsche übersetzt und erläutert. Stuttgart, 1852. Sämmtliche Schriften Detinger's hat Pfarrer Chmann bei J. F. Steinkopf herauszugeben begonnen.

eine solche Tiefe des Geistes besaß, um die geistigen Anschauungen des in jener Zeit fast überall verachteten und geschmähten Jakob Böhme richtig zu würdigen. Er erkannte, daß in ihnen eigentliche Grundgedanken der Bibel an's Licht gestellt und daß in diesen wieder die Principien alles Seins enthalten seien, und so boten sie ihm denn die Mittel dar, der spiritualistischen Verflüchtigung und rationalistischen Abschwächung der Schriftlehre sich tapfer zu erwehren, diese vielmehr in ihrem Vollgehalt festzuhalten, auf der „Massivität ihrer Begriffe“, wie er sich selbst ausdrückt, mit aller Entschiedenheit zu bestehen. Hierbei mußte er sich's freilich gefallen lassen, von den Gelehrten und Weisen seiner Zeit als ein Schwärmer und völlig verworrenen Geist angesehen zu werden. Dafür fand aber seine realistische Denkart nicht nur bei einzelnen Theologen, wie z. B. bei dem trefflichen Philipp Matthäus Hahn¹⁾, der wieder einen nicht unbedeutenden Wirkungstreis gewann, freudigen Anklang, sondern es wendete sich derselben auch eine große Menge württembergischer Landleute mit wahrer Begeisterung zu, und nachmals wußte einer unter diesen, Johann Michael Hahn, die Lehre von der vergeistigten Leiblichkeit mit so großem Nachdruck und in so faßlicher Weise zu verkündigen²⁾, daß er als der zweite Stifter jener religiösen Gesellschaft angesehen werden kann.

Unbedingte Herrschaft besaß also der Rationalismus, selbst in seiner eigentlichen Blüthezeit, keineswegs; überwiegend aber blieb er freilich so lange, als die Grundvorstellungen, auf welchen er beruhet, nicht erschüttert waren. Nur dadurch konnte seine Macht gebrochen werden, daß einerseits die Fülle der dem Geist einwohnenden Ideen wieder zur Anerkennung gelangte, und anderseits die Starrheit, in welcher die Materie dem Geist gegenüberzustehen schien, aufgelöst, die Materie selbst also gleichsam wieder flüssig gemacht wurde. Wenn Letzteres durch die Philosophie in ihrer weitem Fortbildung bewerkstelligt wurde, so ist Ersteres hauptsächlich ein Ergebnis der sogenannten Humanitätsbildung und des an diese sich anreihenden, durch sie bedingten Aufschwunges, welchen unsre Kunst und Literatur seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu gewinnen wußte.

Indem Cartesius das bekannte Cogito, ergo sum an die Spitze

¹⁾ Siehe E. Ph. Paulus, Philipp Matthäus Hahn. Nach seinem Leben und Wirken geschildert. Stuttgart 1858.

²⁾ W. F. Stroh, die Lehre des württemberger Theosophen Johann Mich. Hahn. Stuttgart, 1859.

seines Systems stellte, hatte er überhaupt die Richtung bezeichnet, welche die Neuzeit in ihrem Philosophiren einzuschlagen sich gedrungen fühlte. Es wollte der Geist fortan von jeder lediglich äußern Autorität gelöst sein und nur noch dasjenige als Wahrheit anerkennen, was sich ihm in dem eigenen Innern als solches bewährte. Dieses selbst aber, der menschliche Geist, war jenem großen Denker noch nicht so dürftig und armselig erschienen, als er nachmals in der dürrn Periode des Rationalismus empfunden wurde, wo er sich selbst nur als eine leere Einheit dachte, welche die Gegenstände ihrer Thätigkeit lediglich nur von außen zu erwarten hätte und höchstens nur mit einigen ganz allgemeinen Begriffen ausgestattet sein sollte, die am Ende auch nur auf dem Wege der Erfahrung gewonnen worden wären. Hierbei nun konnte der Geist doch nicht stehen bleiben; allmählig mußte er zu einem tiefern Eindringen in sein eigenes Wesen und zum Bewußtsein des in selbem verborgen liegenden reichen Gehaltes hingeleitet werden, und gerade in dieser Beziehung übte auf ihn die Erforschung der Werke des klassischen Alterthums eine höchst wohlthätige Einwirkung. Nachdem man sich mit denselben längere Zeit mehr nur äußerlich beschäftigt, sie wohl auch nachzuahmen sich bemüht hatte, fühlte man endlich in dem eigenen Geiste ebendie Ideen sich regen, aus denen jene Werke hervorgegangen waren. Ja, es erschloß sich jetzt sogar die Fülle desselben zu freien selbstständigen Productionen, und diejenigen Genien, bei welchen ein solches schöpferisches Vermögen in ganz besonderem Maaße sich offenbarte, erkannten zugleich auch in voller Klarheit, daß der Geist in der That eine wachsthümliche Kraft sei und den lebendigen Keim der mannigfaltigsten Gebilde in sich trage; wie es denn Göthe schon als Jüngling ¹⁾ ausgesprochen, daß die echten Kunstwerke ebenso wie die Naturproducte von einer inneren Macht belebt und getragen, aus dem menschlichen Geist und Gemüth hervorgehen.

Wurde diese Einsicht allmählig zum wahren Gemeingute, so gelang es Friedrich Heinrich Jacobi, auch von der höchsten Idee, der Idee Gottes nachzuweisen, daß sie zum Wesen des menschlichen Geistes gehöre, und ebendiese große Wahrheit zum allgemeinem Bewußtsein zu bringen. Es ist leicht einzusehen, daß hiemit ein weiterer mächtiger Schritt vorwärts zur Wiederanerkennung der vergeistigten Leiblichkeit geschehen war, indem ja im Lichte jener Wahrheit die Möglich-

¹⁾ Namentlich in dem kleinen Aufsatze „Von deutscher Baukunst“.

keit noch höherer Gebilde, als uns in den Werken der irdischen Natur und in den doch ebenfalls noch in das Gebiet des Materiellen hineinfallenden Werke menschlicher Kunst begegnen, sich eröffnete. Wie ein prophetisches Wort muß uns in dieser Beziehung die bekannte herrliche Aeußerung Winckelmann's ansprechen, zu welcher sich dieser Forscher bei seinem Nachsinnen über das Wesen der vollkommenen Schönheit hingeleitet sah. „Die höchste Schönheit, sagte er, ist in Gott, und der Begriff der menschlichen Schönheit wird vollkommen, je gemäßer und übereinstimmender derselbe mit dem höchsten Wesen kann gedacht werden, welches uns der Begriff der Einheit und der Untheilbarkeit von der Materie unterscheidet. Dieser Begriff der Schönheit, fügt er noch bei, ist wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist, welcher sich sucht ein Geschöpf zu zeugen nach dem Ebenbilde der in dem Verstande der Gottheit entworfenen ersten vernünftigen Creatur¹⁾.“ Wenn Winckelmann hiernach wenigstens die Denkbarkeit übermaterieller Gestaltungen einräumt, so glaubte Schiller diese zwar nicht zugeben zu dürfen, indem er es für selbstverständlich erachtete, daß die Idee nun und nimmer zur vollen Realität gelangen könne; bei der tiefen Liebe aber, mit welcher er der Welt der Ideen zugeneigt war, konnte er sich doch der Sehnsucht nicht erwehren, daß sie gleichwohl möchte verwirklicht werden können. Dieser Sehnsucht hat er in zweien seiner Gedichte, von denen das eine geradezu „Sehnsucht“, das andere aber „der Pilger“ überschrieben ist, den herrlichsten Ausdruck verliehen.

Ebenhierauf erhellt, von welcher großen Bedeutung, was bis jetzt noch nicht nach Gebühr gewürdigt worden, die Humanitätsbildung für die Wiederannäherung zum Christenthum gewesen sei und gewiß auch noch fernerhin sein werde²⁾. Zu ebendiesem Ende, zunächst um den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit wiederzugewinnen, war aber, außer der Wiederenthüllung der Welt der Ideen, auch die Ueberwindung der dem Leben des Geistes wie unbezwinglich gegenüberstehenden Macht der Materie erforderlich. In dieser Beziehung war allerdings durch

¹⁾ Siehe die Geschichte der Kunst, Buch IV., Cap. 2, §. 32.

²⁾ Im Mittelalter war man, ausgehend von freudiger Glaubensbegeisterung, zur Kunst und zu wissenschaftlichen Bestrebungen hingeleitet worden; die neuere Zeit scheint nur auf dem Wege tiefer geistiger Bildung zur Wiederanerkennung der christlichen Wahrheit gelangen zu können. So wird sich ihr aber auch erst die ganze Fülle derselben und zwar in der reinsten Klarheit erschließen.

Leibniz schon etwas Großes geleistet worden, indem er nachgewiesen hatte, daß, was man gewöhnlich unter Materie sich denkt, in Wahrheit gar nicht existire, so wenig existiren könne, als sich in dem Weltgebäude nirgends etwas Dedes, Unangebautes, Unfruchtbares, Todes¹⁾, annehmen lasse. Wie nach Leibniz Gott selbst lauter Geist ist, so besteht seiner Lehre zufolge das Universum ebenfalls aus geistigen, einfachen Wesen, Monaden, welche dann in ihrer Zusammensetzung die concreten Welt Dinge bilden. Doch hätte dieß noch nicht zum Ziel führen können, indem in Folge der aus Leibniz's Prämissen sich ergebenden Leugnung jeglichen Gegensatzes von Geist und Natur auch von einer Bewältigung der letztern durch erstern nicht mehr die Rede sein kann. Wirklich hatte auch Leibniz schon bei Lebzeiten von Seite einiger Theologen, namentlich des P. Des Bosses in Hildesheim, Angriffe wegen seiner idealistischen und spiritualistischen Richtung zu erfahren gehabt. Seine Behauptung, daß die Körper nur Phänomene seien, war bedenklich erschienen, weil man mit ihr den Gedanken der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle nicht zu vereinigen wußte. Doch hatte überhaupt seine Weltanschauung nicht zu allgemeinerer Geltung gelangen können, indem seine philosophische Lehre durch Christian Wolf und dessen Schule solche Modifikationen erleiden sollte, die den Fortbestand des Dualismus von Geist und Materie nur allzusehr begünstigten. Dagegen wurde nun von Kant dargethan, daß die Materie als das im Raume Erscheinende und ihn Erfüllende nur durch bewegende Kräfte erzeugt werde und sich forterhalte. Hierbei lehrte er ausdrücklich, daß dieselbe, sofern sie keine andern Bestimmungen, als die der äußern Raumverhältnisse, wie der Länge, Breite, Tiefe habe, eine bloße äußere Erscheinung, und ihr Inneres wohl gar nicht für materiell zu halten, sondern dem Geiste viel gleichartiger sei, als man insgemein annimmt. Diesen Behauptungen zufolge — auf welche sich Kant durch die bei Anerkennung der Materie als solcher sich ergebenden Antinomien hingedrängt sah — erschienen nun freilich Geist und Natur einander sehr nahe gerückt; eine principielle Ueberwindung des Gegensatzes beider war indessen hiemit noch immer nicht erreicht. Diese war nur dadurch möglich, daß beide zumal auf eine und dieselbe Quelle zurückgeführt wurden, und das geschah — durch Schelling.

¹⁾ Die Materie, wie man sie sich zu denken pflegt, wäre freilich etwas schlechtthin Todes.

Es hatte sich diesem großen Geiste, als einer wahrhaft künstlerischen Natur, die Welt der Ideen in schöner Klarheit erschlossen; ebenso war er aber auch dem Wesen der äußern Welt mit frischem Blick zugewendet, so daß er diese unmöglich mit Fichte nur für die Schranke ansehen konnte, an welcher sich das Ich als an dem Nicht-Ich brechen sollte. Beiden wollte er volle Realität gesichert wissen, beide gingen ihm aber aus einem gemeinsamen, durch und durch lebendigen Grunde hervor, der, in sich selbst lautere Einheit, als die reinsten Identität des Geistes und der Natur, der Objektivität und der Subjektivität, des Idealen und des Realen zu fassen ist, nach Außen hin aber in einer unendlichen Vielheit besonderer Erscheinungen sich offenbaren, in diese sich entfalten und ausbreiten kann. Das in dem bisherigen strengen Dualismus von Geist und Natur liegende Hinderniß der Anerkennung einer verklärten Leiblichkeit war hiemit völlig beseitigt; doch begegnet uns ebendieselbe bei Schelling selbst zunächst noch in keiner Weise. Der Grund hievon liegt darin, daß jene Identität, von welcher er behauptete, daß sie das einzig und allein Existirende sei, doch für nichts weiter gelten kann, als für das bloße Schöpfungschao, in welchem als solchem Reales und Ideales freilich als gleichberechtigt zu denken sein werden. Nachdem aber Schelling in der zweiten Periode seines philosophischen Forschens zur Idee des unendlich vollkommenen Geistes sich aufgeschwungen hatte, der mit Freiheit über jenem Weltgrund waltet, da wollte er zwar nicht zugeben, daß Gott sein Werk bereits schon in übermateriellem Schönglantz leuchtend aus seiner Hand habe hervorgehen lassen, indem, wie er behauptete, auch dem finstern realen Princip sein Recht gebühre und ihm dieses gerade damit werde, daß seine Bewältigung nur successiv erfolge; die dereinstige Erhöhung aber des Weltalls zu himmlischer Klarheit stellte er mit voller Bestimmtheit und Entschiedenheit in Aussicht!).

Doch schon die Identitätslehre trug, freilich nur mittelbar, sehr mächtig dazu bei, daß der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit wieder zur Geltung gelangte, und zwar schon insofern, als in Folge der lebendigeren Weltanschauung, welche durch sie herbeigeführt wurde, der Rationalismus allmählig seine Kraft verlor und sich also die Theologen nun ermuthigt fühlten, zum vollen unverfälschten Inhalt der Bibel sich

1) Dieses wie jenes ist nachgewiesen in dem Aufsatz „Schelling und Franz Baader“ in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Jahrg. 1860, S. 560–571.

wieder zu bekennen ¹⁾). Weil aber in ebendieser philosophischen Lehre zugleich gewisse Anknüpfungspunkte für die Theosophie gegeben waren, so eröffnete sich hiemit für ebendiese auch die Möglichkeit, aus ihrer bisherigen Verborgenheit hervorzutreten und sich jetzt in den breiteren Strom des allgemeineren Bewußtseins zu ergießen. Man glaubte dem in der Blüthezeit des Rationalismus der Geschichte der menschlichen Narrheit überwiesenen Jakob Böhme ²⁾ doch wieder einige Aufmerksamkeit widmen zu dürfen, und bald übten seine Schriften, in denen sich eine ganz neue Welt aufzuthun schien, auf Geist und Gemüth eine wunderbare Anziehung. Zu einer klaren Erkenntniß der in denselben erschlossenen Tiefen wußte man freilich nicht sofort zu gelangen; in dunkler Ahnung aber, in welcher sich überhaupt die sogenannten Romantiker, ein Novalis, ein Friedrich Schlegel, ein Tieck und Andere so gern wiegten, regte sich nun doch der große Gedanke der verklärten Leiblichkeit. Wenn solche Ahnungen ihre bestimmte Deutung nicht finden, so können sie denjenigen, welchen sie zu Theil geworden, wieder verloren gehen, wie dieß ja namentlich bei Tieck der Fall war. Die Folgezeit konnte auch leicht dahin kommen, über die ganze Periode, in der sie herrschend waren, geringschätzig abzuurtheilen, wie es denn gegenwärtig an Leuten nicht fehlt, die in ihrer leichten Leichtfertigkeit schon etwas Großes geleistet zu haben sich einbilden, wenn sie über die sogenannte romantische Schule einfach nur den Stab brechen. Eine tiefer eingehende Forschung wird dagegen nicht unbeachtet lassen, wie günstig das durch ebendieselbe gepflegte Gemüthsleben auf die Wiederherstellung des verlorenen Glaubens eingewirkt hat. Die Ahnungen der Romantiker fanden im Worte der Schrift, sie fanden in der Norm des Symbols feste bestimmte Formen bereits vor, und in diese Formen strömten jetzt jene Ahnungen als deren lebendiger Inhalt ein und gaben ihnen hiemit ihre vor- malige Bedeutung und ihre innere Macht wieder zurück.

Beinahe noch folgenreicher, als die Beschäftigung mit den Schriften Jakob Böhme's selbst wurde indessen für die Erneuerung des alten Glaubenslebens überhaupt und des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit insonderheit zunächst das Eingehen auf die Leistungen eines seiner geistigen Nachfolger, des tiefinnigen Louis Claude

¹⁾ Vgl. S. 544—550 a. a. O.

²⁾ In J. F. Adelung's Geschichte der menschlichen Narrheit nimmt eine Biographie J. Böhme's in der That eine Stelle ein.

de Saint-Martin. Jedermann weiß es, daß schon Johann Matthias Claudius einem der frühern Werke desselben „Irrthümer und Wahrheit“ durch seine Uebersetzung ins Deutsche einen größern Leserkreis verschafft hatte; dasselbe geschah nachmals von Gotthilf Heinrich von Schubert in Betreff des Buches „vom Geist der Dinge“, von Adolph Wagner hinsichtlich der Schrift „des Menschen Ahnen und Sehnen“. Wie tief und innig erkannte es doch Saint-Martin, daß die irdische Welt nicht die wahre sei, daß sie nur als ein Abfall von dieser angesehen werden könne! Er wollte es demgemäß gar nicht zugeben, daß man die himmlische Welt die andere Welt nenne. „Nur Sklaven der Unwissenheit und der Vorurtheile“, sagt er, „können es sich einfallen lassen, den Geist von der Materie, oder das, was wir die andere Welt nennen, von dieser hier abzuleiten, während diese hier im Gegentheil von der andern herzurühren und nach ihr zu kommen scheint. Wenn also die Welt, in der wir nicht sind, wenn das, was wir die andere Welt nennen, in jeder Art den Vorzug vor dieser hat, so ist in der That diese Welt, in der wir sind, die andere Welt, weil sie etwas vor sich hat, womit sie verglichen wird und wovon sie das Zweite ist.“ Gerade darum hatte sich ihm die Armseligkeit und Gebrechlichkeit der irdischen Welt so völlig enthüllt, weil er sich in der himmlischen Welt so einheimisch fühlte; aus dem nämlichen Grunde war es ihm aber auch gegeben, ein so glänzendes Bild von letzterer zu entwerfen. Was die irdische Welt nur zertrennt und gebrochen in sich faßt, das findet sich in der himmlischen, zu welcher uns, nachdem wir ihr um unserer Sündhaftigkeit entsinken mußten, die göttliche Gnade wieder zurückbringen will, in wunderbarer Weise geeinigt. „Ich hörte,“ berichtet er über eine Art von Vision, in welcher sich ihm jene höhere Ordnung der Dinge darstellte, „ich hörte alle Theile des Weltalls eine erhabene Melodie ausmachen, wo die hohen Töne durch tiefe, die Töne der Sehnsucht aufgewogen wurden durch Töne des Genusses und der Freude. Nicht war es wie in unserer finstern Wohnung, wo Töne nur mit Tönen, Farben nur mit Farben verglichen werden können, eine Substanz nur mit einer verwandten; dort war Alles geeinigt. Das Licht tonte, die Melodie erzeugte Licht, die Farben hatten Bewegung, denn sie lebten, und die Gegenstände waren zugleich tönend, durchsichtig und beweglich, um sich gegenseitig zu durchdringen.“

Nächst den Männern, welchen jene Uebersetzungen Saint-Martin'scher Schriften zu verdanken sind und die auch noch in anderer

Art für die Ausbreitung seiner Denkweise thätig waren, wirkte ebenhiefür und zwar in sehr erfolgreicher Weise Karl von Eckartshausen¹⁾, der sich namentlich das Verdienst erwarb, auf die subjektiven Bedingungen oder Voraussetzungen der Auerkennung der himmlischen Welt mit Nachdruck hinzuweisen. „Um zu sehen“, sagt er unter andern, „muß man Augen, um zu hören, Ohren haben; jedes sinnliche Objekt erfordert seinen Sinn. So fordert auch das transcendente Objekt sein Sensorium; ebendieses Sensorium aber ist in den meisten Menschen verschlossen, und diese Verschlossenheit ist die nothwendige Folge des durch den Fall versinnlichten Menschen. Der rohe Stoff, der jenes Sensorium umhüllt, ist die Schuppe, die das innere Auge deckt und das äußere unfähig macht, in die Geisterwelt zu sehen; dieser nämliche Stoff verstopft unser inneres Ohr, daß wir die Laute der metaphysischen Welt nicht vernehmen und lähmt unsere innere Zunge, daß wir die Kraftworte des Geistes nicht mehr zu stammeln vermögen, die wir einst aussprachen und wodurch wir der äußern Natur und den Elementen geboten. Damit der Mensch von diesem Elend befreit werde, ist es nothwendig, daß das unsterbliche, in unserm Innern liegende unverwesliche Prinzip sich entwickle und das verwesliche und sterbliche gleichsam verschlinge, damit die Hülle der Sinnlichkeit abgestreift werde und so der Mensch in seiner ursprünglichen Reinheit wieder erscheine. Mehr oder weniger kann dieß bei jedem Menschen geschehen, damit der Geist mehr in Freiheit gesetzt werde und mehrere Objektivität des Transcendentalen erhalte, welchem er sich ja ebenhiemit nähert.“

Noch weit Bedeutenderes, als Eckartshausen leistete für die Wiedereinsetzung des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit in seine Rechte der edle Johann Friedrich von Meyer, der ebenfalls von Saint Martin berührt, aber auch mächtig angeregt von so vielen andern echten Mystikern und Theosophen in großer Tiefe und Universalität die Schriftwahrheiten aufzufassen mußte. In hoher Klarheit hatte sich ihm jener große Begriff enthüllt und in lebendiger Kraft und in vollster Anschaulichkeit, fast als hätte ihm ein wirklicher Einblick in die Welt der Ewigkeit Züge derselben enthüllt, mußte er ihn zur Darstellung zu bringen, wie er sich denn z. B. über die Ereignisse

¹⁾ Eckartshausen war 1752 auf dem Schlosse Haimhausen in Oberbayern geboren und starb 1803 zu München als wirklicher geheimer Archivar. Die eben angeführten Worte sind seiner Schrift: „Die Wolke über dem Heiligthum“ entnommen.

am Ende der Tage in folgender Weise vernehmen läßt: „An jenem Tage des Gerichtes wird der allmächtige, an sich unveränderliche Gott die Gestalt dieser ganzen sichtbaren Schöpfung in einen reineren Lichtzustand umkehren, so daß alles Unlautere, Schwere und Finstere des Stoffes, als ungöttlich und zerstörbar, von ihr abfallen, der Vorhang der Luft und des Aethers aber dahinrauschen, und jene verborgenen Wohnsitze der Seligen, das Paradies, die ewige Zion u. s. w., kurz die Himmel offenbaren wird. Wie wenn eines Menschen elementarische Hülle plötzlich zerfiel, und der Auferstehungsleib hervordränge, von dem Wehen des Geistes des Herrn erweckt: so wird sich auch der Leib der großen Welt umgestalten, und ihre inwendige Lichtform mit allen ihren heiligen und herrlichen Stätten und Geschöpfen aus der neuen Geburt sichtbar sein. Es wird das Geisterreich enthüllt werden, das jetzt neben dem Reich der sichtbaren Dinge besteht, alsdann aber zugleich das Reich der verklärten Leiber sein wird, die da Geist und Leben sind, wohin auch Christus mit seinem verklärten Leibe eingegangen ist.“

Wenn dieses Zeugniß von der Realität übermaterieller Gebilde eine Gewähr schon wie in sich selbst, in der Kraft und Lebendigkeit trägt, mit welcher es ausgesprochen ist und die bei einer bloßen Fiktion niemals zu erreichen wäre, so gilt ein Gleiches auch von dem ganz einfachen Worte Detinger's: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes.“ Nachdem Schubert, der sich schon durch die Verbreitung der Ideen Saint-Martin's ein so großes Verdienst erworben, die allgemeinere Aufmerksamkeit auch auf jenen tiefsinnigen Gottesgelehrten durch Veröffentlichung eines Auszugs aus dessen Selbstbiographie gewendet hatte, hob er jenes große, dem damals noch immer vorwaltenden Spiritualismus scharf sich gegenüberstellende Wort desselben hervor und förderte hiermit ebenfalls und zwar wohl noch weit mächtiger, als er selbst hoffen und erwarten konnte, die Zuversicht der Theologen in Behauptung der verklärten Leiblichkeit, wie selbe in der heiligen Schrift und in den kirchlichen Symbolen so bestimmt ausgesprochen ist. So gewiß jener Begriff der Lutherischen Kirche wegen des Dogmas von der leibhaftigen Gegenwart des Herrn im heiligen Abendmahl von besonderer Wichtigkeit sein muß¹⁾, so regte sich hier, nachdem die früher seiner Anerkennung entgegenstehenden Hindernisse

¹⁾ Auch Calvin's Abendmahlslehre hat ihn, und die ihm folgenden reformirten Bekenntnisse.

beseitigt waren, ein ganz vorzüglicher Eifer für denselben. Unstreitig wäre es aber besser gewesen, wenn die sogenannten Altlutheraner, statt ihn den Reformirten gegenüber, in harter liebloser Weise geltend zu machen, vielmehr mit ihrer ganzen Kraft dahin gearbeitet hätten, seine innere Wahrheit und Nothwendigkeit durch den Nachweis seiner Verknüpfung mit dem ganzen Gehalte der Offenbarungslehre darzu-
thun. Wirklich ist auch in unsern Tagen das Bestreben einer großen Reihe der trefflichsten Theologen ebenhierauf gerichtet, indem sie es wohl erkennen, daß die Wissenschaft des Heils, wenn jenem Begriff eine größere Festigkeit errungen wird, jeglichem Angriffe von außen her einen um so kräftigern Widerstand entgegenzusetzen vermöge. Es fehlt unter ebendiesen Theologen schon auch nicht mehr an solchen, die es sogar nicht für zureichend erachten, daß die Glaubenslehre nur in sich selbst sich consolidire, um sich also neben den andern — weltlichen Wissenschaften zu behaupten. Sie soll vielmehr, halten sie dafür, in einer allen ihren Gegnern völlig unerreichbaren Höhe thronen. Hierzu kann sie aber nur dadurch gelangen, daß die letzten Prinzipien, auf welchen sie ruhet, zu klarer Erkenntniß gebracht werden und von ihnen nachgewiesen wird, daß sie zugleich die Prinzipien alles Seins überhaupt, folglich auch aller Erkenntnißgegenstände zumal seien. Dieß will, aber jetzt in methodischer Form, das leisten, was man im guten Sinne des Wortes Theosophie nennen kann, welche uns über die Genesis wie des himmlischen oder übermateriellen, dann des höllischen oder untermateriellen, so auch des irdischen, materiellen Daseins Aufschlüsse verheißt. So wird es denn jetzt freilich Aufgabe der Theologie sein müssen, die Theosophie, welche ihr schon bei ihrer Wiederherstellung aus der Zerrüttung, die sie im Nationalismus erfahren, so gute Dienste geleistet, nun auch zu ihrer weitem Förderung treu und sorgfältig zu benützen.

Haben wir als treffliche Hülfsmittel zu diesem Ende die Leistungen Detinger's und Saint-Martin's bereits namhaft gemacht, so gebührt es sich nun wohl in dieser Beziehung auch noch auf Franz Baader hinzuweisen, dessen Schriften schon seit längerer Zeit einen sehr bedeutenden, nur aber bis jetzt noch weniger anerkannten Einfluß auf die Theologie ausgeübt haben. Wie die genannten beiden Männer, schloß auch er sich eng und innig an Jakob Böhme an, oder vielmehr es erneuerten sich in ihm dessen geistige Intuitionen in voller Kraft und Lebendigkeit. Er wußte aber dieselben zugleich in die schärfsten begrifflichen Formen zu bringen und ging in manchen wichtigen Punkten

noch weit über ihn hinaus. In Bezug auf die Lehre von der himmlischen Leiblichkeit bieten sich uns in seinen Werken ¹⁾ die überraschendsten Aufschlüsse dar, aus deren reicher unerschöpflicher Fülle hier freilich nur ein paar Beispiele beigebracht werden können. Wenn das irdische dem himmlischen Wesen unter andern auch insofern gegenübergestellt wird, daß man ersteres als zusammengesetzt, letzteres aber als nicht zusammengesetzt bezeichnet, so bemerkt hierüber Baader: „Nicht die Theile oder die Vielheit machen die Zusammengesetztheit, sondern die Versetztheit oder Umstellung derselben constitutiven Elemente macht, daß dasselbe Wesen mit denselben Elementen in eine einfache, integrale oder in eine zusammengesetzte, desintegre Existenzweise sich geführt zeigt, wie ein zerbrochenes und zerstücktes Glas nicht mehr noch minder Bestandtheile hat, als wenn es ganz ist, und man selbes doch im ersten Falle als zusammengesetzt, im letztern als einfach betrachten kann, wenn schon seine Einfachheit weder eine fixirte (illabile) noch eine fixirbare ist, weil nur eine scheinbare; Composition, Transposition und Desintegration fallen darum ebenso im Begriffe unter sich und mit dem Begriffe der Zersezbarkeit oder Auflösbarkeit zusammen, als die Begriffe des Einfachen, der Integrität, der normalen Position und der Unzersezbarkeit zusammenfallen.“ Auf die Durchdringlichkeit und Durchsichtigkeit der immateriellen im Gegensatz zur materiellen Welt weist Baader mit den Worten hin: „In der materialisirten Natur ist die Berührung durch die Impenetranz sowie die Sichtbarkeit durch die Undurchsichtigkeit bedingt; das gerade Gegentheil hiedon findet bei der immateriellen Natur Statt.“ Die übermaterielle Welt, in welcher die Idee zur vollen Realisirung gelangt, ist Baader so entschieden die eigentliche, wahre Welt, daß er ihr gegenüber im materiellen Dasein, obwohl er diesem die Realität keineswegs abspricht, doch nur etwas Gespensterhaftes erkennen kann. „Wenn ich“, sagt er, „als selbst noch irdisch belebt alle irdischen Leiber als Gegen- oder Widerstände erfahre, die ich wegräumen oder zerbrechen, zertheilen muß, um meine Leiblichkeit gegen sie geltend zu machen, so würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleib die Folge für mich haben, daß mir sofort alle diese irdischen Leiber zu bloßen Scheinleibern aufgehoben würden, sowie diesen Leibern mein Leib verschwände, als zu subtil nicht mehr faßlich wäre.“

¹⁾ Mit Unterstützung Sr. Maj. des Königs von Bayern Maximilian II., herausgegeben von Dr. Franz Hoffmann. Leipzig 1851—1860.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wenn diese und so unzählig viele andere, zur Aufhellung des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit dienliche Momente, die bis jetzt in den Schriften eines Baader, eines Saint-Martin, eines Detinger und so vieler anderer früherer Theosophen wie vergraben liegen ¹⁾, ans Licht gezogen und zu einem Ganzen vereinigt würden, für die Entwicklung ebendieses Begriffes eine ganz neue Epoche anheben müßte. Den Andeutungen über dessen Geschichte zufolge, wie sie hier gegeben worden, scheint dieß in der That eine dringende Aufgabe unserer Zeit, und sie wirklich zu lösen, fehlt es auch, wie sich uns gleichfalls gezeigt hat, an keiner der hiezu erforderlichen Vorbedingungen. Nicht minder gewiß ist es uns aber, daß auch die Theologie in ein neues Lebensstadium eintreten würde, wenn dieser Begriff nicht mehr bloß sporadisch in einzelnen ihrer Artikel Anerkennung fände, sondern in Einheit mit der heil. Schrift, die ganze Glaubenslehre erfüllte und durchdränge. Es würde, dünkt uns, diese hiemit eine solche innere Einheit und Consequenz, eine solche Hoheit und Universalität und ebenhiedurch eine solche Macht gewinnen, daß Alle diejenigen, in denen überhaupt eine Liebe zu Gott und ein Wohlgefallen am Göttlichen wohnt, mit vollster Freiheit und mit der höchsten Freude sich ihr hingeben würden.

¹⁾ Nicht wenige solcher Momente finden sich zusammengestellt in Dr. Julius Hamberger „Stimmen der Mystik und Theosophie“. Stuttgart bei J. Fr. Steinfopf. 1857. Zwei Theile.

Naturforschung und Theologie.

Aus einer Zuschrift von Professor Rud. Wagner in Göttingen, mit besonderer Beziehung auf Zöckler's Abhandlung über die Speciesfrage. Jahrb. 1861. S. 659 ff.

Nachdem ich so eben die Lectüre des Aufsatzes von Zöckler, auf den mich Professor Reiserstein vor einigen Tagen aufmerksam machte, beendigt, kann ich mir nicht versagen, Ihnen das außerordentlich große Vergnügen auszudrücken über den mit so großer Klarheit und höchlichem Verständniß verfaßten Aufsatz, mit dem ich fast ad minutissima usque ganz übereinstimme.

Da der geehrte Verfasser mich häufig in seinem Aufsatze citirt, so erlauben Sie mir noch folgende Bemerkungen.

S. 708. wird von mir gesagt, daß ich in Bezug auf die großen Zeitepochen der Geologen, z. B. der 57,000 Jahre alten Mississippi-schädel „zu starken Zugeständnissen in dieser Richtung nur allzugeneigt sei.“ Wer jedoch die Stelle in meinen „zoologisch=anthropologischen Untersuchungen“ S. 36. aufmerksam und im Zusammenhange mit anderen Stellen liest, wird nicht verkennen, daß mir die größte naturwissenschaftliche Skepsis gegen diese, wie andere Chronologien der neueren Geologie inne wohnt. Daß dieß an der genannten Stelle nicht so stark heraustritt, liegt darin, daß ich dieß angebliche Factum gerade als ein Argument gegen gewisse Ansichten benützte, welche von Naturforschern ausgehen, die einerseits die Transmutationstheorie, andererseits die langen Zeiträume annahmen. Ich gestehe, daß ich die wissenschaftliche Chronologie der Theologen in Betreff der Bibel auch nicht für viel fester begründet halte, als die Chronologie in den Kosmogonien der Geologen, daß ich mich denselben gegenüber ebenso skeptisch verhalte. Ganz dasselbe gilt für mich für die ägyptische Chronologie, worüber die Annahmen so abweichen, wie für die Chronologie der Pfahlbauten und der daran sich anknüpfenden Untersuchungen über die älteste Bevölkerung Europa's. In der trefflichen kleinen Schrift von Morlot ¹⁾ über letzteren

¹⁾ Études Géologico-Archéologiques en Danemark et en Suisse par A. Morlot. Mart. 1860.

Gegenstand sind auch wieder Zeitperioden in bestimmten Zahlen festgesetzt, welche der größte Kenner der historischen Anthropologie, mein hochverehrter Freund R. C. von Baer in St. Petersburg, für ganz unsicher und willkürlich erklärt.

Ganz vortrefflich finde ich Herrn Zöckler's Referate und Auszüge aus Darwin und Agassiz, die ich jedem empfehlen kann, dem die Originale nicht zugänglich sind. Sehr prägnant und vollständig gibt Zöckler hier die betreffenden Ansichten wieder. Wenn ich dieß bei Agassiz ¹⁾ nicht in dem Maaße gethan, so lag es zum Theile daran, daß ich in meiner Anzeige den Raum inne halten mußte, der einem Recensenten in unsern gelehrten Blättern geboten ist und dessen äußerste Grenze mir unser Herr Redacteur liberal gewährte. Aber ich gebe gerne zu, daß Herr Zöckler besser als ich mit der englischen Sprache vertraut ist. Ich bemerke übrigens, daß ich mit dem Herrn Darwin, als dessen entschiedener Gegner ich auftrat, und mit Herrn Huxley in bestem Vernehmen stehe. Solche Materialisten, die keine Spur von Frivolität haben, kann man sich gerne gefallen lassen. Es sind Männer von ehrenwerthestem Charakter und Herr Darwin schrieb mir selbst mit Rücksicht auf meine zoologisch-anthropologischen Untersuchungen: „Although You are far from agreeing with me I thank You by heart for the liberal and most kind way in which You allude to it. All that I can hope and expect is, that my views should be fairly considered“ etc.

Die Folgezeit wird lehren, daß uns durch Darwin's Buch ein außerordentlich großer Dienst geleistet worden ist. Die allerwichtigsten Fragen der organischen Naturlehre, welche von außerordentlich großer Tragweite für unsre ganze Culturepoche und von der höchsten Bedeutung für das ganze Gebiet des wissenschaftlichen, religiösen, politischen und socialen Lebens sind, kommen dadurch zur strengeren Erörterung. Wir stehen hier am Anfange eines der außerordentlichsten und merkwürdigsten Kämpfe, die je in der Wissenschaft geführt worden sind.

¹⁾ Dieser Separatabdruck aus den Göttingischen gelehrten Anzeigen: „Louis Agassiz Principien der Classification“ u. s. w. Göttingen, Dieterich 1860 kostet nur wenige Groschen und ich empfehle denselben, den auch Herr Zöckler mehrfach citirt hat, denjenigen Theologen und Anderen, welche sich für diese Fragen interessieren.

Da Herr Zöckler mir einmal die Ehre erwiesen hat, mich in Ihrer Zeitschrift einzuführen, so erlaube ich mir die ernstesten und gründlichsten Leser noch auf zwei Arbeiten eines viel besseren Mannes, als ich bin, aufmerksam zu machen. Es sind die Karl Ernst v. Baer's. Einmal seine Rede: „Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?“ Petersburg 1860, und den von Baer und mir gemeinschaftlich herausgegebenen „Bericht“ über die Versammlung der Anthropologen in Göttingen im September d. J., der so eben bei Leopold Voß in Leipzig gedruckt wird.

Ich selbst habe diese Fragen, die oben berührt sind, neu aufgenommen in meinen „Studien über die Hirnbildung der Mikrocephalen“, eine Fortsetzung der „Vorstudien zu einer wissenschaftlichen Morphologie und Physiologie des menschlichen Gehirns als Seelenorgan, welche ich in den nächsten Tagen unserer Königl. Societät der Wissenschaften übergeben zu können hoffe. Die eigentliche Ausführung der neuen Untersuchung, worin eine Vermittelung der Darwin'schen Anschauungen mit der gewöhnlichen Schöpfungsansicht versucht werden soll, habe ich mir aber für das zweite Heft meiner „zoologisch-anthropologischen Untersuchungen“ vorbehalten. Ich bemerke aber im Voraus, daß ich darin wieder den Standpunkt der „doppelten Buchhaltung“ einnehmen und wohl in demselben bis an mein Ende beharren werde. Die Priorität dieser Erfindung, die man mir fälschlich zugeschrieben hat, muß ich indeß Ihrem Schleiermacher zusprechen, wie er dieselbe in seinem bekannten schönen Brief an Jacobi ausgesprochen hat ¹⁾. Ich halte diesen Standpunkt, so lange man als Naturforscher arbeitet und spricht, für den einzig richtigen, wo ich nur die sinnliche Erfahrung und die darauf gegründete Verstandesinduction gelten lassen kann. Nie hat mich dieser Weg in meinem immer fester und entschiedener werdenden Glauben an die Wahrheiten der Schrift, auch in der schließlichen Anschauung der natürlichen Dinge, irre gemacht.

Ich sehe mich ausdrücklich veranlaßt, dieß hier noch einmal zu erklären, da ich nicht weiß, wie lange mir mein seit Monaten wieder sehr gestörtes körperliches Befinden gestattet, die Arbeiten zu vollenden, die ich mir auch nur für die nächste Zeit vorgenommen habe.

N.S. In Bezug auf Darwin war mir eine Aeußerung un-

¹⁾ Wieder abgedruckt im zweiten Bande von: Schleiermacher's Leben in Briefen.

feres trefflichen von Baer von Interesse. „Je mehr — sagte er — er in Darwin gelesen, um so mehr sei er von seiner eigenen beschränkten Transmutationshypothese zurückgekommen.“

R. W.

Was die „doppelte Buchhaltung“ betrifft, so wird zu unterscheiden sein, ob sie ein Messen eines und desselben und unter demselben Gesichtspunkt mit doppeltem Maaße bedeuten soll, woraus, wenn beide Maaße absolut gelten sollen und doch Widersprechendes aussagen, sich mit der doppelten Buchhaltung ein ähnlicher Gegensatz ergeben müßte, wie jener im Mittelalter, welcher in dem alles Wissen im Fundamente erschütternden und schließlich nur Skepsis übrig lassenden Grundsatz liegt: „daß Etwas könne in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch sei und umgekehrt“; oder ob sie etwas Anderes besagen soll, wie bei Schleiermacher der Fall ist. Er bindet bekanntlich in seiner Dialektik jeden Gegensatz durch einen zweiten, als durch eine Quertheilung und hindert so die Gegensätze daran, sich bis zu Widersprüchen zu verirren. Das möchte seine Stellung auch zu der Frage gewesen sein: was wir dazu zu sagen haben, wenn die Naturforschung und die Aussagen der h. Schrift über Dinge, die in's Gebiet der Naturforschung gehören, nicht zusammenstimmen wollen. Das Mittel, wodurch er einer doppelten und zwar entgegengesetzten Art von Wahrheit aus dem Wege gegangen wäre, würde, wie sich auch nachweisen ließe, eine Quertheilung gewesen sein durch einen zweiten Gegensatz. Lautet der erste Gegensatz: Inhalt der Offenbarungsurkunde und Resultate der Naturforschung, so würde der zweite ihn bindende und versöhnende etwa lauten:

Religiöse Tendenz der h. Schriften, sich darstellend auch an physischem Stoffe;

Naturwissenschaftliche Tendenz der Naturforschung, deren Resultate aber irgendwie auch eine Eingliederung in die religiöse Weltbetrachtung suchen. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß der berühmte Naturforscher, der Vorstehendes schrieb, mit uns nicht bloß an der Vereinbarkeit der beiderseitigen Resultate in abstracto festhält, sondern auch an die Wege ihrer Versöhnung für das jeweilige Stadium der Wissenschaft denkt, zu denen auch die Präcisirung der beiderseitigen Gesichtspunkte und Ansprüche gehören wird.

Dorner.

Anzeige neuer Schriften.

Exegetische Theologie. Altes Testament.

Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Dreizehnte Fieferung. Numeri, Deuteronomium und Josua, erklärt von Dr. A. Nobel, Professor zu Gießen. Leipzig, S. Hirzel, 1861.

Der Erklärung der Genesis (in zweiter Auflage 1860) und der Bücher Exodus und Leviticus (1857) schließt sich nun die der zwei letzten Bücher des Pentateuchs und des Buches Josua an. So ist ein umfassendes Werk vollendet, welches, wie es einem vorhandenen Bedürfnisse in erfreulicher Weise entgegenkommt, so einer dankbaren Aufnahme gewiß sein kann. Für die, welche den sorgsamten Fleiß und die Unermüdlichkeit des Herrn Verfassers in der Ausbeutung alter und neuer Schriften kennen, bedarf es nicht erst der Bemerkung, daß die in unserer Zeit in großer Anzahl dargebotenen sprachlichen und archäologischen, besonders geographischen Hülfsmittel für die Auslegung unserer Bücher verwertbet sind, und daß dadurch für gar viele dunkle Stellen und Angaben, sei es nun eine gesicherte Erklärung, sei es der gebahnte Weg für weitere Untersuchungen gewonnen werden konnte. Zumal ist ein großes Gewicht gelegt auf geographische Nachweisungen, auf die Beschreibung der Dertlichkeiten und der natürlichen Beschaffenheit der für die Geschichte Israels zur Zeit des Mose und Josua bedeutungsvollen Gegenden, und da, wo die Auslegung des Einzelnen die genauere Kenntniß der geographischen Verhältnisse zu ihrer Voraussetzung hat, sind nicht selten Ergebnisse erzielt, die fortan als festes Besizthum angesehen werden dürfen. Wir erinnern hier nur an die Angaben über die Halbinsel des Sinai, über die Arbot Moab Jericho gegenüber, über Gilgal, über die Namen der einzelnen Gegenden der südlichen Hälfte des Landes Palästina und über den Umfang und die Grenzen der Gebiete der Stämme Israels. Bei der Erwägung und Beantwortung geschichtlicher Fragen tritt überall das Streben hervor, geschichtliche Grundlagen für ihre Entscheidung nachzuweisen. Dabei macht sich, wie das nicht anders sein kann, vielfach der Einfluß geltend, den die Gesamtanschauung des Herrn Verfassers von dem Verlaufe der israelitischen Geschichte und von der Entstehung des Pentateuchs und des Buches Josua auf die Würdigung der einzelnen Angaben und Berichte ausübt. Aber der Einfluß der Gesamtanschauung hat auch ein Recht sich geltend zu machen, wo von der kritischen Arbeit, auf welche sie sich stützt, eine so genaue Rechenschaft, und von ihren Ergebnissen eine so klare Darstellung gegeben wird wie in diesem Buche und in der ihm hinzugefügten Schlußabhandlung mit der Ueberschrift „Kritik des Pentateuch und Josua“ S. 429—606. So reiche Belehrung auch die Erklärung des Einzelnen darbietet, die Schlußabhandlung wird doch ganz vorzugsweise die aufmerksame Theilnahme jedes Lesers fesseln, der von der Nothwendigkeit der Kritik überzeugt ist und die Schwierigkeiten einer durchgreifenden kritischen Behandlung des Pentateuchs und des Buches Josua kennt. Es wird daher keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, wenn ich hier auf den sonstigen Inhalt des

Buches nicht eingehe und mich auf die Mittheilung der kritischen Ergebnisse und einiger kurzen Bemerkungen zu denselben beschränke.

In zehn Paragraphen spricht der Herr Verfasser ausführlich über den Gang der Kritik, die Gründe der Kritik, die Grundschrift, die übrigen Bestandtheile, das Rechtsbuch, das Kriegsbuch, weitere Spuren des Rechts- und Kriegsbuches, den Jehovisten, den Deuteronomiker und das mosaische Gesetz. Eine zusammenfassende Darstellung seiner Ansicht treffen wir am Ende des ersten Paragraphen an, und ihre kurzen Angaben bieten die erwünschten Anknüpfungspunkte für den folgenden Bericht dar.

1. „Dem Pentateuch und Josua liegt ein altes Werk (Elohimurkunde, Elohist, Grundschrift) zum Grunde, welches die Geschichte von der Welterschöpfung an bis zur Vertheilung Kanaans erzählt, sich durch Planmäßigkeit und Zusammenhang auszeichnet und von 1 Mos. 1. bis Josua 22. leicht aufgezeigt werden kann“. Da die Grundschrift fast vollständig erhalten ist (die aus ihr entlehnten Abschnitte sind § 3. aufgezählt), so läßt sich auch Aufgabe und Plan derselben mit Sicherheit bestimmen. Der Verfasser will die Entstehung des Volkes Gottes und die Pflanzung desselben im Lande Gottes oder die Gründung der Theokratie von ihrem ersten Anfange an bis zur Besetzung des Landes Kanaan darstellen. An den Faden der Erzählung reiht er die Gesetzgebung an und zeigt, wann die einzelnen Gesetze gegeben sind; diese sind 1 Mos. 1, 29. 9, 3—6., das Gesetz über die Beschneidung Kap. 17., über Pesach und Mazzot 2 Mos. 12., über Weihung der Erstgeburt 13, 2., über den Sabbath 16, 22 ff. 31, 12 ff. 35, 1 ff., über das Salböl, Räucherwerk und das tägliche Brandopfer in Kap. 29. und 30., dann der bei weitem größte Theil der Gesetze im Leviticus und Numeri. Er schloß die Gesetze für das sittliche und bürgerliche Leben, selbst den Decalog, von seinem Plane aus und wollte bloß das eigentliche theokratische Gesetz geben, namentlich die gottesdienstlichen Bestimmungen. Doch bringt er auch Anderes bei, aber immer nur, wenn er durch seinen Plan dazu veranlaßt ist. Die Darstellung ist geordnet und klar, aber reich an Wiederholungen, umständlich und ausführlich; dies zeigt sich besonders im Gebrauche gewisser, den übrigen Erzählern fremder Formeln, welche überall bei ihm wiederkehren und in vielen Fällen als überflüssig erscheinen (sie sind S. 515 f. zusammengestellt). Die Sprache ist höchst eigenthümlich und es finden sich viele Ausdrücke, welche im Pentateuch und Josua nur beim Elohisten vorkommen (S. 516—520.); andere ihm ebenfalls eigenthümliche Ausdrücke finden sich aber, wiewohl vereinzelt, auch in der zweiten Urkunde des Jehovisten (S. 520 f.); ebenda und im Deuteronomiker, selten in der ersten Urkunde des Jehovisten, kommen vereinzelt auch dem Elohisten besonders geläufige Ausdrücke vor (S. 521 f.). — Der Verf. lebte in der Zeit des Saul und war jedenfalls ein Aaronide oder Priester, welcher bei der Abfassung seines Werkes schon schriftliche Quellen benutzte, z. B. die Verzeichnisse der Lagerorte 3 Mos. 33., der Städte Josua 13—21., Stammlisten u. dgl.

2. „Von dem Elohisten weichen die übrigen Bestandtheile des Pentateuchs in Sachen und Ausdrücken stark ab, haben aber doch keine Einheit“. Ihre Verfasser folgen anderen Ueberlieferungen und Ansichten, beschränken sich in der Gesetzgebung nicht auf das Theokratische, sondern ziehen die Gesetze für das bürgerliche und sittliche Leben mit hinein, nehmen auch Gedichte in ihre Erzählung auf. Durch ihre Sprache unterscheiden sie sich von dem Elohisten (S. 527—531.).

3. „Es gibt nichtelohistische Abschnitte, welche, abgesehen von Kleinigkeiten, deutlich aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind (z. B. 2 Mos. 19—24. 32—44., Jos. 2—4.); dieselben Elemente lassen sich dann weiter jedes für sich in besonderen Abschnitten erkennen“. Die Grundschrift hat aus zwei anderen Urkunden Ergänzungen erfahren; diese beiden Urkunden werden 3 Mos. 21, 14., Jos. 10, 13. namhaft gemacht; die eine ist das Rechtsbuch, die andere das Kriegsbuch; ersteres ist von 1 Mos. 20., letzteres von 1 Mos. 14. an benutzt.

a. Aus dem Rechtsbuche sind z. B. entlehnt 1 Mos. 20, 1—17. 21, 6—31. (mit Ausnahme weniger Wörter) 24, 61b—67., der größte Theil der Geschichte des Joseph, Vieles in 2 Mos. 1—12., die Offenbarung der zehn Gebote und anderer Gesetze auf dem Sinai 2 Mos. 19—23. (mit Ausnahme einiger Stellen), noch Anderes im Exodus; im Leviticus nichts; in Numeri, Deuteronomium und Josua Einzelnes (die vollständige Aufzählung der dem Rechtsbuche angehörenden Abschnitte gibt Knobel § 5, 1.). Plan und Aufgabe lassen sich aus den uns erhaltenen Resten des Rechtsbuches erkennen. Der Verfasser beginnt mit der Geschichte der hebräischen Erzväter, führt aber seine Erzählung über die Zeit des Josua hinaus; er webt eine Gesetzgebung ein und nennt als Platz derselben den Sinai und die Arbot Moab. Sein Werk, wenn auch nicht so streng geschichtlich wie die Grundschrift, ruht auf einer großen Kenntniß der nationalen Ueberlieferung, bietet eine Menge eigenthümlicher Nachrichten dar und ist nach der Grundschrift die Hauptquelle für die Kenntniß patriarchalischer und mosaischer Geschichten. Es enthält Angaben, welche als unvereinbar mit der Grundschrift und zum Theil auch den übrigen Bestandtheilen des Pentateuchs erscheinen; auch in der Gesetzgebung bietet es eigenthümliche Bestimmungen dar. Das volksthümliche Bewußtsein tritt beim Verfasser stärker hervor als beim Elohisten. Seine Schreibart ist verständlich und fließend; in der Sprache berührt er sich selten mit der Grundschrift, häufig mit den anderen nichtelohistischen Erzählern; doch kommt eine ziemlich große Anzahl von Ausdrücken vor, welche ihn von allen Miterzählern unterscheiden (S. 531—543.), aber auch viele Ausdrücke, welche sich sonst nur bei dem Jehovisten finden (S. 543 f.). Er schrieb im nördlichen Reiche und war allem Anscheine nach ein Levit, der nach Salomo, bestimmter in der assyrischen Zeit lebte. Sein Werk ist das Jos. 10, 13., 2 Sam. 1, 12. citirte Buch des Rechts, d. i. Rechtsbuch, welches dem Jehovisten noch vorlag. Wahrscheinlich war aber in diesem Buche, wie es dem Jehovisten vorlag, ein älteres Werk verarbeitet, ein älteres Sepher Haggaschar, welches schon die meisten Gesetze des vom Jehovisten benutzten Rechtsbuches enthalten haben muß.

b. Aus dem Kriegsbuche sind z. B. entlehnt 1 Mos. 14. u. 15., einige Nachrichten in der Geschichte des Isaak, Esau und Jakob, 47, 13—27. 49, 1b—22a, Einiges im Exodus, darunter die Offenbarung der zehn Gebote auf dem Sinai und die Erzählung vom Bundesmahle der Aeltesten in Cap. 19. u. 24., Einiges im Leviticus, mehrere Abschnitte in Numeri, 5 Mos. 31, 16b—22. 30. 32, 1—43., ziemlich viel im Buche Josua (vgl. § 6, 1.). Das Buch enthielt eine Vorgeschichte Israels von den Erzvätern an und die Geschichte des Volkes bis über Josua hinaus nebst eingewebter Gesetzgebung, die aber nicht allein auf das theokratische, sondern auch auf das sittliche Gesetz geht. In vielfacher Beziehung stimmt es mit dem Rechtsbuche zusammen. Von der Grundschrift und dem Rechtsbuche weicht es dadurch ab, daß in ihm von Anfang an der theokratische

Gottesname Jehova gebraucht wird. Es bietet viele Parallelen sowohl zu Erzählungen der Grundschrift, als auch zu Erzählungen des Rechtsbuches dar, daneben aber auch manche eigenthümliche Erzählungen. Der Verfasser liebt das Großartige, Erhabene und Uebertriebene; auch gibt er den Helden der alten Geschichte eine energische, selbst heftige und leidenschaftliche Haltung; seine Schreibart ist schwerfällig und oft auch gedrängt, dabei reich an seltenen Wörtern und Redeweisen. Das seiner Sprache Eigenthümliche ist §. 6, 9. zusammengestellt. Sein Werk enthält mehr Kriegsberichte als die übrigen im Pentateuch und Josua benutzten Werke zusammen, und ist ein wahres Kriegsbuch, eben das 3 Mos. 21, 14. citirte Buch der Kriege Jahve's; geschrieben ist es wahrscheinlich im südlichen Lande; der Verfasser war ein Levit und wohl ein Zeitgenosse des Josaphat; er benutzte die Grundschrift und das ältere Rechtsbuch, außerdem auch noch eine dritte Quelle, welche von Knobel §. 10, 3. das ältere Kriegsbuch genannt wird und zur Zeit des David geschrieben sein soll.

Uebrigens läßt sich die Benutzung des Rechts- und Kriegsbuches auch noch in den Büchern der Richter, Ruth, Samuelis und 1 Kön. 1—11. nachweisen.

4. „Der Bearbeiter der Grundschrift (Jehovist, Ergänzter) hat nicht alle seine Ergänzungen aus dem Rechts- und Kriegsbuche entnommen, sondern Vieles auch frei nach Sagen, Ansichten und Vermuthungen, besonders bei der Ur- und Vorgeschichte an- und beigelegt. Dieses läßt sich bei einem Bearbeiter des alten Geschichts- und Gesetzbuches schon voraussetzen aber auch nachweisen.“ Dem Jehovisten ist z. B. zuzusprechen 1 Mos. 2, 4b bis 4, 26. 5, 29. (theilweise), 6, 1—8, Einiges in der Geschichte der Fluth, 9, 18—27. 10, 2—11. 25. (theilweise), 11, 1—9., ziemlich Vieles in der Geschichte des Abraham, des Isaak und Jakob, Einiges in 37—42. 47, 11., Einiges im Exodus, Nichts im Leviticus, Einiges in Numeri, im Deuteronomium nur 32, 44—45., Einiges im Buche Josua. In den folgenden Geschichtsbüchern wird der Jehovist nicht mehr angetroffen. Die Ergänzungen zu der Urgeschichte 1 Mos. 1—11. gibt der Ergänzter aus dem Schatze von Ansichten, Kenntnissen und Sagen, wie er sich seit der Zeit des Elohisten im Volke gebildet hatte und traditionell vorhanden war. Hingegen die Ergänzungen zur Vorgeschichte 1 Mos. 12—50. nimmt er größtentheils aus Urkunden, webt aber doch auch eine Anzahl von Erzählungen ein, welche er wenigstens in ihrer vorliegenden Gestalt nicht aus schriftlichen Quellen entlehnt zu haben scheint. Seine Erzählungen sind freie Nachbildungen von Erzählungen, die er in den Quellen vorfand; sie verrathen Abhängigkeit von den Aelteren, nehmen Beziehung auf sie, und man hat keinen rechten Grund zu der Annahme, daß er sie einer besonderen Urkunde, einer Jehovaurkunde, entnahm. Bei seiner Arbeit legte er die Grundschrift zu Grunde und nahm die Ergänzungen größtentheils aus seinen beiden Urkunden, das Meiste aus dem Rechtsbuche, weniger aus dem Kriegsbuche. Die Texte der drei von ihm benutzten Urkunden haben für ihn eine gewisse Unantastbarkeit; er behält sie nach Möglichkeit wörtlich bei. Doch sucht er verschiedene Nachrichten der Urkunden auszugleichen, nicht selten in sinnreicher Weise. In vielen Fällen erkannte er aber die Unvereinbarkeit und stellte dann die verschiedenen Berichte mechanisch nebeneinander. So abhängig er von den Aelteren ist, so hat er doch manches Eigenthümliche. Seine Schreibart und Sprache stimmt mit der Schreibart und Sprache des Rechtsbuches am meisten überein; wie der Inhalt, so bietet auch

die Sprache Anhaltspunkte genug, um einen besonderen Berichterstatter zu erkennen. Der Ergänzer stammte wahrscheinlich aus dem Reiche Israel, schrieb aber in Juda frühestens in den letzten Jahren des Königs Siskia.

5. „Das elohistisch-jehovistische Werk ist von 1 Mos. 1. bis 4 Mos. 36. so erhalten, wie der Jehovist es gestaltet hat. In dasselbe hat später der Deuteronomiker zwischen 4 Mos. 36. und 5 Mos. 31, 14. seine Reden, Wiederholungen und Gesetze eingeschaltet und in ihnen eine Anzahl von Bestimmungen, auch ein paar Nachrichten, mitverarbeitet, welche der Jehovist aus dem Rechtsbuche entnommen und an 3 Mos. 36. angeschlossen hatte. Seine Hand ist aber auch hinter 5 Mos. 31, 14. bis Josua 24. in einzelnen Abschnitten noch zu bemerken. Durch ihn erhielt der Pentateuch die Gestalt, welche er jetzt hat“. Dem Deuteronomiker gehört mit wenigen Ausnahmen Alles in 5 Mos. 1—30. an, dann 31, 1—13. 26. theilweise, 27—29., einige Verse in 32. und 34., einige Stellen im Buche Josua. In den folgenden Geschichtsbüchern wird seine Hand nicht angetroffen. Mit einigen älteren Gesetzen, welche im jehovistisch-elohistischen Werke hinter 5 Mos. 30. standen, hat er die Gesetze vereinigt, welche er theils aus den vorhergehenden Büchern wiederholt, theils aus dem bestehenden Gewohnheitsrechte entlehnt, theils als dem Geiste des mosaischen Rechtes entsprechend frei hinzugefügt hat. Wo er frühere Gesetze wiederholt, schließt er sich selten der Grundschrift, häufiger dem Rechts- und Kriegsbuche an. Er ist vom lebendigsten theokratischen Eifer beseelt. Durch sein ganzes Werk geht ein prophetischer Geist. Großes Gewicht wird auf die Gesinnung, auf die Furcht und Liebe Gottes gelegt. So Vieles in der Ausdrucksweise des Verfassers sich auch schon in den älteren Werken findet und aus ihnen entlehnt sein mag, so erkennt man ihn doch sehr leicht an der Eigenthümlichkeit seiner Sprache (vgl. S. 527 ff.). Jedenfalls ist er der jüngste der pentateuchischen Verfasser und muß von dem Jehovisten unterschieden werden. Ihn in die nachexilische Zeit herabzudrücken hat man keine genügenden Gründe; er lebte in der letzten Zeit des Reiches Juda als Zeitgenosse des Jeremia.

Nachdem ich die Ansicht Knobel's von der Entstehung des Pentateuchs und des Buches Josua größtentheils mit seinen eignen Worten, aber eigentlich nur in kurzen Inhaltsangaben seiner ausführlichen Auseinandersetzungen und sorgsamem Beweisführungen dargestellt habe, muß ich auch noch auf §. 10. das mosaische Gesetz hinweisen. Nach Knobel errichtete Mose ein Heiligthum Jehova's, bestellte Priester und Leviten als Diener bei demselben, führte einen Opferdienst ein, ordnete Feste und gab Gesetze, z. B. die Reinheitsgesetze. Er schrieb auch Gesetze auf, z. B. den Decalog, es ist aber ungewiß in welchem Umfange er dieses that. Denn daraus, daß bei gar vielen Gesetzen Beziehungen auf das mosaische Lager und den Aufenthalt in der Wüste vorkommen, folgt noch nicht ihre mosaische Abfassung, da auch ein Späterer diese Beziehungen hervorheben mußte, wenn er darstellen wollte, wie gewisse bestehende und für mosaisch geltende Gesetze durch Mose eingeführt worden seien. Die Angabe des ältesten Berichterstatters, Mose habe das Gesetz in die Bundeslade gelegt, 2 Mos. 25, 16. 40, 20., scheint lediglich auf einer ungewissen durch die beiden Gesetzestafeln in der Bundeslade veranlaßten Sage zu beruhen. Mose hat sein Gesetz im Ganzen mündlich eröffnet, unmittelbar praktisch eingeführt und den nachfolgenden Ausbildung und Schriftlichmachung desselben überlassen. Analogien

hierfür bieten die Gesetze der Griechen und des Numa dar. Die Grundschrift, zur Zeit des Saul entstanden, ist das älteste Gesetzbuch; damals fand sich ihr Verfasser, ein Priester, veranlaßt, das theokratische Gesetz aufzuzeichnen, und das von ihm schriftlich gemachte Gesetz wird, wenigstens im Ganzen, die ursprünglich mosaischen Grundsätze enthalten. Aber das so schriftlich gewordene Gesetz gelangte nicht zu öffentlicher Einführung und Geltung. Daraus erklärt es sich, daß bald nach der Grundschrift andere Werke geschrieben wurden, welche ebenfalls Gesetze enthielten; das ältere Kriegsbuch zur Zeit des David, das ältere Rechtsbuch zur Zeit des Salomo, aber auch die in ihnen in die Geschichte eingewebte Gesetzgebung gelangte wohl nicht zu einer öffentlichen Geltung. — Im Reiche Israel scheint für die Bearbeitung des mosaischen Gesetzes nichts geschehen zu sein. Erst nach dem Untergange des nördlichen Reiches sah sich wahrscheinlich ein Levit veranlaßt, für die von Salmanassar im Lande gelassenen Reste Israels das alte Rechtsbuch neu zu bearbeiten. — Im Reiche Juda veranlaßte der theokratische Aufschwung unter Josaphat wahrscheinlich die Abfassung des Rechtsbuchs; ob dieses Werk zu öffentlicher Anerkennung kam, läßt sich nicht sagen. Unter den Nachfolgern Josaphat's bis auf Ahas scheint nichts für die Bearbeitung des theokratischen Gesetzes gethan worden zu sein. Anders ward es unter Hiskia. Zu seiner Zeit mögen viele Israeliten nach Juda gegangen sein, vermuthlich auch der Sehevisi, welcher das theokratische Gesetz neu bearbeitete, wobei er die Grundschrift aus dem Rechts- und Kriegsbuche ergänzte; er scheint in den letzten Jahren des Hiskia, nicht sehr lange nach der Vervollendung des israelitischen Rechtsbuches gelebt zu haben. So entstand das elohisistisch-sehevisische Werk, welches aber keine Geltung erhielt, im Verborgenen da lag, bis es im 18. Jahre des Josia von Hilkia aufgefunden wurde. Wahrscheinlich ist dieser Hilkia der Deuteronomiker, welcher das Buch erst als er es mit der deuteronomischen Ergänzung ausgestattet hatte, dem Könige zugehen ließ. Die erneuerte Gemeinde scheint bis auf die Zeit des Esra den Pentateuch nicht gehabt, sondern sich an das traditionelle Gesetz gehalten zu haben. Erst Esra brachte den Pentateuch, den die Priester 588 gerettet und mit in das Exil genommen hatten, nach Palästina; zu seiner Zeit verpflichtete sich die Gemeinde, nach dem Gesetze zu leben und erkannte den Pentateuch als höchste gesetzliche Auctorität an. Von da an ist er bei den Juden das allgemein anerkannte Gesetzbuch geblieben, welches dann auch von der samaritanischen Gemeinde angenommen wurde.

Man wird es, hoffe ich, diesem kurzen Berichte über die Ergebnisse der Untersuchungen Knobel's anmerken, daß sie durch unermüdlige Forschung und tapferen Fleiß gewonnen sind und Zeugniß ablegen wie von dem kräftigen Willen, so auch von dem ernstesten Streben, die Schwierigkeiten, welche der bunte Wechsel und die deutlich hervortretenden Verschiedenheiten der einzelnen Abschnitte des Pentateuchs und des Buches Josua darbieten, zu überwinden, dem Thatbestande gerecht zu werden und aus ihm heraus die Entstehung der Bücher zu begreifen. Ueber das Ganze einer solchen Arbeit schnell abzusprechen ziemt sich nicht; auch ist man nicht berechtigt, das aus vielen Fäden zusammengeflügte Gewebe als ein solches zu bezeichnen, dem das Gepräge der Einfachheit und damit der Wahrheit fehle, denn von vornherein läßt sich nicht bestimmen, wie weit es der Forschung gelingen kann, die Zusammensügungen und Verschlingungen in diesen Büchern zu entdecken und zu entwirren, und nachzuweisen, wie das

Verwandte sich zusammenschließt, wie sich die einzelnen Gruppen von Bestandtheilen zu einander verhalten und wie sie mit einander verbunden sind. Auch wird Jeder, welcher sich ernstlich mit der kritischen Arbeit beschäftigt hat,zugeben, daß sie schwerlich jemals zu einem ganz einfachen, die Räthsel der Bücher wie auf einen Schlag lösenden Ergebnisse gelangen wird. Noch viel weniger ziemt es sich, Einzelnes aus dem Gewebe herauszureißen, dagegen Bedenken zu äußern und seine Unhaltbarkeit nachweisen zu wollen, denn zu tadeln hätte nur der ein Recht, der durch eine gleich gründliche Forschung befähigt wäre, eine noch besser und fester begründete Ansicht über die Entstehung der Bücher aufzustellen. Aber es wird mir gestattet sein, die Ergebnisse der eigenen Untersuchungen mit denen des Herrn Verfassers zu vergleichen und da, wo Verschiedenheiten hervortreten, auf die Ausgangspunkte derselben hinzuweisen.

1. Nach meiner Ansicht wird nicht nur durch die feste Ueberlieferung von der Offenbarung des Gesetzes gleich nach der Erlösung aus Aegypten, sondern auch durch den Verlauf der Geschichte Israels bezeugt, daß gerade in den ersten Zeiten der Geschichte dieses Volkes die Thätigkeit eines Mose und vielleicht anderer Männer, denen es Gott gegeben hatte seinen Willen zu erkennen, ganz vorzugsweise darauf gerichtet war, die göttlichen Ordnungen zu festen äußeren Vorschriften zu gestalten. Weil es sich bei der Gründung der Gemeinde darum handelte, den Willen Gottes für diese Gemeinde, die Gott als ihrem Könige unterthan sein wollte, gesetzlich festzustellen, so kann es uns nicht auffallen, wenn wir neben den auf die bleibenden sittlichen Verhältnisse der Menschen zu Gott und zu einander sich beziehenden Gesetze so viele Satzungen antreffen, die dem Gebiete des Volksthümlichen, der Sitte und des Schicklichen angehören. Aus ihnen allen leuchtet das ernste Streben hervor, die sittlichen Ordnungen Gottes scharf zu erkennen, das ganze Leben der Einzelnen und der Gemeinde nach dem Willen Gottes einzurichten, einen von Gott selbst regierten Staat auszubilden und zu verwirklichen. Wir sehen nicht ab, was uns hindern könnte, nicht nur die eigentlichen Grundgesetze der Gemeinde in 2 Mos. 19 ff., sondern alle Gesetze, in welchen Beziehungen auf die Zustände der mosaischen Zeit hervortreten, für Gesetze des Mose oder doch der mosaischen Zeit zu halten. Ihrer ist eine große Anzahl. Aber wir halten es auch für wahrscheinlich, daß sie schon sehr früh schriftlich gesammelt sind. Hier darf man sich nicht auf die Analogie griechischer Gesetzgebungen berufen, denn bei den Griechen treffen wir auf dem Gebiete der Religion, des Staatslebens, ja auch der Erfahrungswissenschaft eine sehr deutlich hervortretende Abneigung gegen die Anwendung der Schrift und jede Auctorität derselben an, während hingegen im Orient und Aegypten die Ueberlieferung überall auf alte in der Urzeit geschriebene Gesetze zurückgeht. Ich glaube, es ist eine Sammlung der mosaischen Gesetze früher als eine Beschreibung der Ereignisse der mosaischen Zeit vorhanden gewesen. Wenn dieses, so ist die Sammlung der Gesetze eine wichtige Quelle für den ersten Geschichtsschreiber der mosaischen Zeit, den wir kennen, also für den Verfasser der Grundschrift gewesen. So viel ich bis jetzt sehe, würde Knobel, wenn er das Vorhandensein einer solchen Gesetzsammlung angenommen hätte, nicht nöthig gehabt haben, auf ein älteres Rechtsbuch und ein älteres Kriegsbuch als auf Quellen für gesetzliche Abschnitte zurückzugreifen. Mir scheint es auch, daß diese Quellen weder sicher nachgewiesen sind, noch auch eine wichtige und feste Stellung in dem von

Knobel entworfenen Gesamtgemälde der Entstehungsgeschichte des Pentateuchs einnehmen. Es kommt auf den Versuch an, ob unter der Voraussetzung der Benutzung einer alten Gesefzsammlung viele Erscheinungen des Pentateuchs sich nicht noch genügender erklären lassen als bis jetzt gelungen ist, und ich glaube, der Versuch würde gelingen.

2. Den Zehrvisten kann ich nicht für einen bloßen Ergänzner halten, und es scheint mir, daß auch Knobel gegen die Annahme einer eigenen Zehrbaurkunde sehr gewichtige Bedenken geltend zu machen nicht geneigt ist. Wird sie angenommen, so würden viele Abschnitte, welche Knobel dem späteren Kriegsbuche zuweist, ihr zugewiesen werden müssen, und nach meiner Ansicht würden dann keine Erscheinungen übrig bleiben, die uns zwingen könnten, ein Kriegsbuch als besondere Quelle aufzustellen. Beiläufig, die Citate 4 Mos. 21, 14., Jos. 10, 14., 2 Sam. 1, 18. scheinen nicht aus solchen Werken genommen zu sein, wie das Rechtsbuch und das Kriegsbuch nach Knobel's Beschreibung gewesen sein müßten.

3. Dagegen glaube auch ich, daß eine besondere Quelle für den größeren Theil der Abschnitte angenommen werden muß, welche nach Knobel aus dem Rechtsbuche genommen sind. Ich nenne diese Urkunde vorläufig mit Hupfeld die des jüngeren Elohisten.

4. Der Deuteronomiker hat nach meiner Ansicht etwas früher gelebt als Knobel annimmt. Die Nachricht von der Wiederauffindung des Gesetzes zur Zeit des Josia vermag ich nicht in einer bestimmten Weise für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs zu verwerthen, denn ich finde gar keine Haltpunkte zur Beantwortung der Fragen, welche Gestalt das damals aufgefundenene Gesetz hatte, und wie es sich zu unserem jetzigen Pentateuch verhalten haben mag? Das Werk des Deuteronomikers erscheint mir als ein Werk, welches ganz so wie die anderen Urkunden in unserem Pentateuch und im Buche Josua benutzt ist, und ich freue mich, daß Knobel's Annahme, einzelne Gesetze in unserem Deuteronomium hätten ursprünglich nach 4 Mos. 36. gestanden, meiner Ansicht zur Befriedigung gereicht.

5. Ein letzter Bearbeiter hat endlich die Grundschrift, die Jahve- und jüngere Elohimurkunde, das Werk des Deuteronomikers und vielleicht noch hie und da einzelne Abschnitte aus anderen Quellen, die sich nicht sicher bestimmen lassen, zusammengearbeitet. In den drei ersten Urkunden fand er eine, jedesmal in einen eigenthümlichen geschichtlichen Rahmen eingeschlagene mosaische Gesetzgebung vor, die in allen drei Werken wesentlich dieselbe war. Diese Gesetzgebung theilte er nur einmal mit; Gesetze, die nur in einer oder in der anderen Urkunde und hier größtentheils in einem festeren Zusammenhange geschichtlicher Erzählungen standen, fügte er, wie es der Plan seines Sammelwerkes mit sich brachte, hinzu. Auch die geschichtliche Ueberlieferung in den Urkunden galt ihm im Ganzen für einen unantastbaren Besitz. Seine Thätigkeit beschränkte sich vorzugsweise auf äußere Zusammenstellung dessen, was seine Quellen ihm boten, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß von ihm ein Theil der Thätigkeit ausgeübt ist, welche nach Knobel dem Ergänzner zukommt: Herstellung von Verbindungen, Verweisung auf früher mitgetheilte Berichte, kurze Hinweisungen auf das Verhältniß verschiedener Berichte zu einander u. s. w.

Ich bin mit Knobel überzeugt, daß im Ganzen der von ihm eingeschlagene

Weg eingehalten werden muß, wenn die pentateuchische Kritik gefördert und ihrem Abschlusse näher gebracht werden soll; ich bin weiter überzeugt, daß er durch die sorgsame Zusammenstellung der sprachlichen und der anderen Eigenthümlichkeiten der Quellen, die er annimmt, den größten Theil der Grundlage eingestellt hat, die sich auch bei einer etwas abweichenden Gesamtanschauung von der Entstehung des Pentateuchs und des Buches Josua bewähren wird. Aber wo so viele Elemente in Rechnung kommen, da sind gar viele Combinationen möglich, und ich glaube sagen zu dürfen, daß die Forschung Knobel's der eben angedeuteten Combination vielfache Bestätigung darbietet, welche mir bis jetzt die dem Thatbestande des Pentateuchs am meisten entsprechende zu sein scheint. Bertheau.

Biblischer Commentar über das Alte Testament, herausgegeben von Karl Friedrich Keil und Franz Delitzsch. Erster Theil, die Bücher Mose's von Karl Friedrich Keil. Erster Band: Genesis und Exodus. Leipzig, Dörffling und Franke. 1861.

Männer, welche Fleiß und Scharfsinn auf den Versuch verwandt hatten, den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis allein durch die Nachweisung des in der Bedeutung der Namen begründeten Unterschiedes zu erklären, traten vor einigen Jahren mit dem Geständnisse hervor, auf dem von ihnen eingeschlagenen Wege könne kein befriedigendes Verständniß des Gebrauches bald des einen, bald des anderen Namens erzielt werden. Delitzsch in seinem Commentar über die Genesis trennte, um seine Ausdrücke beizubehalten, die elohimischen Stücke von den jehovischen, sah sich veranlaßt, zwei verschiedene historiographische Strömungen, die durch den Pentateuch hindurchgehen, anzuerkennen und stellte in einem Anhange die Ergebnisse der kritischen Analyse zusammen. Auch J. H. Kurtz konnte sich des Eindrucks nicht mehr erwehren, daß das, was die Kritik bisher als Grundschrift und Ergänzungsschrift bezeichnet habe, auf einen Verfasser zurückzuführen unzulässig sei. Zugeständnisse und Erklärungen der Art und von solchen Männern berechtigten zu der Hoffnung, daß die Zeit nicht mehr fern ist, wo auf dem Gebiete der deutschen protestantischen Theologie einst wüth kaffende Gegensätze zu den glücklich überwundenen gehören und die Ausleger des Pentateuchs in gemeinschaftlicher Arbeit ihre Kräfte der Lösung der kritischen Aufgabe zuwenden werden. Diese Aufgabe liegt nun einmal vor; sie ist nicht durch die Willkür einzelner Kritiker hervorgerufen und sie würde auch nicht erledigt sein selbst in dem Falle, wenn nachgewiesen werden könnte, daß die bisherige kritische Thätigkeit ganz falsche Bahnen eingeschlagen hat, denn sie wird uns mit unabweisbarer Dringlichkeit immer wieder nahe gelegt, wie durch den ganzen Entwicklungsgang der theologischen Wissenschaft, so durch die klar hervortretenden Eigenthümlichkeiten des Pentateuchs selbst. Keil freilich glaubt zu wissen, daß das Gesetzbuch (er meint damit den Pentateuch) nicht nur keine in Wahrheit begründeten Spuren nachmosaischer Verhältnisse und Zeiten aufweist, sondern vielmehr in Sache und Sprache das deutliche Gepräge mosaischen Ursprungs an sich trägt; ja, er scheut sich nicht zu behaupten, „Alles, was die neuere sogenannte Kritik zum Erweise des Gegentheils beigebracht habe, gründe sich auf Mißverständnisse und Mißdeutungen, oder auf Verkennung der Eigenthümlichkeiten der semitischen Geschichtschreibung oder endlich auf dogmatische

Vorurtheile, d. h. auf naturalistische Leugnung des übernatürlichen Charakters der Offenbarung, ihrer Wunder und Weissagungen.“ Aber er kann doch die kritische Frage nicht mit Stillschweigen übergehen, und bei dem Bestreben, sie als eine unberechtigte zurückzuweisen, muß er doch immer und immer wieder auf die einzelnen Erscheinungen, durch welche sie hervorgerufen ist, aufmerksam machen. Das ist ein Großes und wiegt um so schwerer, je weniger Keil den Inhalt des Pentateuchs in den blendenden Glanz dämonologischer, christologischer und eschatologischer Speculationen hineinstellt und durch den kühnen Schwung einer springenden und blitzenden Darstellung den Leser fortreißt und seine staunende Bewunderung in Anspruch nimmt. Seine Auslegung ist, wenn man von den polemischen Zuthaten absteht, eine schlichte, einfache, ruhige; sie verdeckt die Erscheinungen nicht, welche ohne kritische Thätigkeit nicht erklärt werden können, ja, hebt sie bisweilen scharf und bestimmt hervor. Die, welche seinen Commentar gebrauchen, müssen also auch diesen Erscheinungen ihre Aufmerksamkeit zuwenden und werden, wie ich meine, bei weiterem Nachdenken der Ueberzeugung Raum geben, daß sie weder in genügender Weise erklärt sind, noch auch zu der geltend gemachten Ansicht vom Pentateuche stimmen. Es ist nur zu wünschen, daß der Name des Verfassers und sein bekannter Standpunkt recht Viele in den Kreisen, in welchen bis jetzt die neueren Untersuchungen über den Pentateuch unbekannt geblieben oder von vornherein mit Mißtrauen abgewiesen sind, veranlassen mögen, mit Hilfe seines Buches den Pentateuch genauer kennen zu lernen. Mögen dann auch immerhin Einige nach wie vor mit dreister Zuversicht die mosaische Abfassung des Pentateuchs als sichere Voraussetzung festhalten, mögen sie Bestätigung dieser Voraussetzung finden in des Verfassers maßlosem Tadel abweichender Ansichten und in seinen zahlreichen Hinweisungen auf die thörichten Einfälle, die ganz irrigen Behauptungen, die falschen Schlüsse, die allzu willkürlichen und wohlfeilen Auskunftsmittel derjenigen, welche in dem Pentateuch kein von Mose geschriebenes Buch erkennen können; andere Leser werden sich bei den raschen Verwerfungsurtheilen nicht zufrieden geben, sondern auf die Sache selbst einzugehen sich gedrungen fühlen und dann bald einsehen, wie Keil klar vorliegende Erscheinungen nicht zu ihrem Rechte kommen läßt und schnellen Fußes über Schwierigkeiten hinweggeht, die eine ganz andere Lösung verlangen, als er bei seiner Gesamtansicht vom Pentateuche geben kann. Wird durch den neuen Commentar nur die Kenntniß des Pentateuch's selbst verbreitet, so wird er den ernstesten und frommen Leser, wenn dieser überall das Bedürfniß hat, kritische Untersuchungen anzustellen, durchaus nicht hindern, sich ein Urtheil über die kritische Frage zu bilden. Wir glauben, wider Willen des Verfassers wird diese Arbeit gerade so wie seine Einleitung in's A. T., dazu helfen, daß die Nothwendigkeit, die verschiedenen Bestandtheile des Pentateuchs auseinander zu halten, immer allgemeiner anerkannt wird; ja, ich möchte sagen, durch Anlage und Inhalt ist sie ganz vorzugsweise geeignet, dazu zu helfen. Erwägen wir nun Folgendes.

Ueber Ursprung und Zeitalter der Bücher Mose's handelt der Verfasser in §. 3. der Einleitung. Er eignet sich nur die Worte Delitzsch's an: „die Thora wird von der gesammten nachmosaischen Geschichte und Literatur so nothwendig vorausgesetzt, wie vom Baume die tragende und treibende Wurzel.“ Er sagt dann weiter: „auch in formeller Hinsicht entspricht die Thora den Er-

wartungen, die wir von einem Schriftwerke Mose's zu hegen berechtigt sind. Von einem solchen Werke erwarten wir „Beherrschung des Stoffes durch die Einheit eines großartigen Planes, Sorglosigkeit im Einzelnen der Darstellung bei umfassender und geistvoller Richtung auf das Ganze und hauptsächlich, Tiefe und Erhabenheit bei schlichter Einfalt. Wir werden an der großartigen Einheit den gewaltigen Führer und Herrscher eines Volkes von Zehntausenden erkennen, an der kindlichen Naivität den Hirten von Midian, der fern von dem buntscheckigen Treiben Aegyptens in den kräuterreichen Thallkisten des Sinaigebirges die Schafe Jethro's weidete.“ Das klingt gewaltig, aber Keil selbst will wie Delitzsch doch nur behaupten, daß die Thora durch das Verhältniß zu der späteren Literatur und durch die Form sich als dem mosaischen Zeitalter angehörig, nicht als ein Werk des Mose, zu erkennen gibt. Daß sie ein Werk des Mose selbst sei, das sollen wir lernen durch die Aussagen des Pentateuchs über seinen Ursprung in 2 Mos. 17, 14. 24, 3 f. 34, 27. 5 Mos. 31, 9. 24. So wird allein auf das Selbstzeugniß des Pentateuchs der Beweis für die Abfassung der fünf Bücher desselben (mit Ausnahme der letzten Verse des Deuteronomiums) durch Mose gestellt; einen andern Beweis dafür bringt Keil nicht bei. Jeder aufmerksame Leser nicht nur der eben genannten Stellen, sondern auch dessen, was Keil über sie mittheilt, wird aber doch sagen müssen, daß die ersten drei gerade das Gegentheil beweisen, nämlich daß durchaus nicht der ganze Pentateuch für ein von Mose geschriebenes Buch gehalten sein will, und daß es große Bedenken hat, die Aussage in den Stellen des Deuteronomiums auf den ganzen Pentateuch zu beziehen. So wird schon nach dem Lesen der einleitenden Bemerkungen die Sicherheit der Voraussetzung, Mose sei der Verfasser, in's Schwanken gerathen und man wird bedenklich werden, wenn alle Erscheinungen, die zu ihr nicht stimmen, sich biegen oder brechen müssen.

§. 35 f. spricht Keil von der Bedeutung der Gottesnamen und erwähnt auch nebenbei die Hypothese, welche den Wechsel der Namen Elohim und Jehova aus der Verschiedenheit der Urkunden (es hätte hinzugefügt werden sollen, aber doch nicht allein hieraus) ableitet. Der aufmerksame Leser wird sich der Erkenntniß nicht verschließen können, daß die von Keil angegebene Bedeutung der Gottesnamen den Wechsel im Vorkommen derselben, z. B. in 1 Mos. 6—9. entschieden nicht erklärt; er wird also nach einem andern Erklärungsgrund sich umsehen; findet er dann in den nächsten Capiteln Abschnitte, die sich nicht nur durch den Gebrauch des Namens Elohim, sondern auch sonst vielfach, ja durchgehends von den Abschnitten, in welchen Jehova vorkommt, unterscheiden, so wird er die rasch verworfene Hypothese von den Urkunden aufzunehmen die dringendste Veranlassung haben. Hat er nur den Versuch gemacht, sie aufzunehmen, so wird er sicherlich nicht mit Keil behaupten wollen, daß die Worte in 1 Mos. 2, 5 ff. nicht so zu verstehen seien, als ob vor dem Eintreten des Regens oder Thaues und vor der Schöpfung Adam's noch gar kein Strauch und Gewächs existirt hätte, und daß die Worte 2, 19.: da bildete Jehova Elohim aus der Ackererde alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zu dem Adam, in unsere Denk- und Sprechweise übertragen, nur den Gedanken ausdrücken: Gott brachte die Thiere, die er (vor Adam's Erschaffung) gebildet hatte, zu dem Adam.

Seite 94. sagt Keil, „daß in dem göttlichen Befehle zum Eingehen in die Arche zwischen reinen und unreinen Thieren unterschieden wird, — das

beweist ebenso wenig für Verschiedenheit der Verfasser oder für Verschmelzung von zweierlei Urkunden, als der Wechsel der Gottesnamen Jehova und Elohim: denn die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren ist nicht von Mose erst ausgebildet — —, und daß der Wechsel der Gottesnamen kein Kriterium zur Unterscheidung verschiedener Urkunden liefert, das erhellt zur Genüge daraus, daß nach 7, 1. Jehova den Befehl in die Arche zu gehen ertheilt und nach V. 4. (es ist wohl 6, 22. gemeint) Noach thut, wie Elohim ihm befohlen, und in V. 16. in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen Elohim mit Jehova wechselt.“ Es handelt sich aber nicht allein um den Wechsel im Gebrauch der Gottesnamen; jeder Leser wird gleich erkennen, daß dieser Wechsel mit anderen sprachlichen Erscheinungen und Wiederholungen ähnlicher Angaben in Verbindung steht; ist aber nur eine Hinweisung auf eine Verschmelzung zweier Urkunden gegeben, so wird er sicher bald die Ueberzeugung gewinnen, daß sie anzunehmen die Beschaffenheit des Berichts von der Fluth uns zwingt, und sich nicht mit der Behauptung zufrieden geben, daß dieser Bericht zwar reich an Wiederholungen sei, aber doch einen wohlgeordneten stetigen, wenn gleich etwas schwerfällig fortschreitenden Zusammenhang habe. - Alles dieses, zugleich mit dem Wechsel der Gottesnamen und vielen anderen Erscheinungen wird er, wie auf einen Schlag, sich deutlich machen können, wenn er an den Versuch geht, den Bericht darauf anzusehen, ob er nicht vielleicht doch durch die Verschmelzung zweier Urkunden seine jetzige Gestalt erhalten habe.

Es kann hier nicht darauf ankommen, eine Masse von Beispielen zu geben. Ueberall, und das hängt nothwendig zusammen mit der Aufgabe des Verfassers, die Ergebnisse der Untersuchung, die zu der Annahme verschiedener Urkunden geführt hat, zurückzuweisen, überall werden dem Leser die Fragen nahe gelegt, ob mit den Voraussetzungen des Verfassers auszukommen sei, und ob nicht der Weg zum Theil wenigstens schon gebahnt sei, der auf eine einfache und genügende Lösung vieler Schwierigkeiten hinleitet, die bei diesen Voraussetzungen ungelöst bleiben. Kritische Thätigkeit ist nicht Jedermann's Sache. Und wer wollte darüber betrübt sein? Ich kann mir nicht wohl denken, daß Leser, wenn sie auf die kritische Frage gar nicht aufmerksam gemacht sind, über die Erscheinungen, welche auf Benutzung und Zusammenstellung verschiedener Urkunden in unserm Pentateuch hinweisen, ohne Bedenken hinwegkommen. Aber Keil's Commentar macht solche, die den hebräischen Text vor Augen haben und deren Beruf sie antreibt, ein wissenschaftliches Verständniß des Pentateuchs zu suchen, recht nachdrücklich darauf aufmerksam, und da kann ich mir nicht denken, daß dieser Commentar irgend einen, es sei denn, daß er von vornherein entschlossen ist, auf jede kritische Thätigkeit zu verzichten oder gar kein Bedürfniß zu ihrer Ausübung hat, überzeugen wird, daß der Thatbestand des Pentateuchs zu der Voraussetzung seiner Entstehung aus einem Guß und seiner Abfassung durch Mose stimmt. Wer diese Voraussetzung nicht festhalten kann, wird dann weiter genöthigt sein, über viele Berichte, zumal der Genesis, anders zu urtheilen als Keil, und bei ernstem Sinn und dem freudigen Streben, die Bibel kennen zu lernen, wie sie ist, bald zu der Gewißheit gelangen, daß er dadurch ihrer Würde nichts vergibt.

In dem Vorworte spricht Keil zugleich im Namen Delitzsch's: „wir beabsichtigen — den Schriftforschern — besonders aber den Theologiestudirenden und den Geistlichen — ein exegetisches Handbuch zu bieten, aus welchem sie

beim Lesen der heiligen Schrift Belehrung über das Verständniß der alttestamentlichen Heilskonomie, soweit die kirchlich-theologische Wissenschaft dasselbe bis jetzt erfaßt hat — schöpfen können.“ Das Versprechen geht doch etwas weit, und von der schnellen Gleichsetzung des Verständnisses der Herrn Verfasser von der Heilskonomie und des Verständnisses, soweit die kirchlich-theologische Wissenschaft es bis jetzt erfaßt hat, hätte schon die einfache Erwägung abhalten sollen, daß das Verständniß der Heilskonomie, wie es von Delitzsch in seinem Commentare zur Genesis erfaßt ist, sich in sehr wesentlichen Punkten von dem, welches Keil zu vermitteln sucht, unterscheidet.

Vertheau.

Ezegetische Theologie. Neues Testament.

Das Evangelium des heiligen Johannes erläutert von E. Hengstenberg, Dr. und Professor der Theologie in Berlin. Erster Band. Berlin, G. Schlawitz. 1861. VI. u. 420 S.

Diese neue Auslegung des Ev. Joh. tritt mit dem Anspruche auf, eine Epoche in der Erklärung desselben zu bilden. Sie möchte S. IV. zunächst dem Commentar von Lücke zur Seite treten, mit kürzer gefaßten Arbeiten, welche den Anfang des Verständnisses vermitteln sollen, berühre sie sich weniger. Der Fortschritt aber nun gegenüber von Lücke wird darein gesetzt, daß dort noch eine Uebergangstheologie herrscht, die selten feste Tritte thut, der entschiedene Glaube an die heilige Schrift als das Wort Gottes vermißt wird, der Verfasser dagegen von dem Standpunkte eben dieses entschiedenen Glaubens an das Wort Gottes aus in diesen wichtigen Theil desselben tiefer und tiefer einzudringen, sich in ihn gleichsam einzubohren und aus dem Gebiete des bloßen Meinens des Hin und Her der verschiedenen Auslegungen herauszukommen gestrebt hat. Der Verfasser glaubt, daß durch derartige Arbeiten die ezegetischen Studien der Pastoren, deren Zurückbleiben hinter dem durch das Wesen unserer Kirche und den Ernst der Zeiten geforderten Maße man nicht ohne Grund beklage, gehoben, ermuntert werden dürften. So viele Anerkennung das Streben nach diesem Ziele verdient, so wird doch die Frage sein, ob das Mittel richtig gewählt ist. Der Commentar, der hier über die ersten 6 Capitel des Evangeliums geführt ist, verräth sehr stark, daß er eben für diesen bestimmten Leserkreis geschrieben ist. Er ist eine Arbeit voll erbaulicher und praktischer Beziehungen. Er wird daher seine Leser finden oder gefunden haben. Aber ob er bei denselben die ezegetischen Studien, sofern man darunter eine wissenschaftliche Thätigkeit versteht, welche sich mit der Bibel um ihrer selbst willen beschäftigt und als oberstes Gesetz das Streben nach der wahren Erkenntniß derselben kennt, fördert, möchte nicht ebenso sicher sein. Das Ende unserer Schriftauslegung muß gewiß die Praxis sein. Aber ebenso gewiß liegt darin eine große Gefahr, wenn man dieses Ende zum Anfang macht, d. h. bei den Studien schon ganz darauf hinblickt, und daß dieß zu viel geschieht, ist wohl die stärkste Ursache des beklagten Verfalles der wissenschaftlichen Bestrebungen unter der Geistlichkeit. Diese Gefahr wird vielleicht nur um so größer, je mehr dann solche Arbeiten, wie die des Verfassers, wirklich mit dem das Ganze durchdringenden Bekenntnißglauben und der pastoralen Anwendung die Zeug-

nisse einer tüchtigen wissenschaftlichen Kraft Herrschaft über den Stoff und vielfach treffendes Urtheil verbinden.

Indem ich diese Anerkennung mit meinem Bedenken gegen das Gesamtgepräge des Commentars verbinde, will ich außerdem in der Kürze nur einige Punkte herausheben, in welchen ich weitere Bedenken gegen den Inhalt der Auslegung selbst habe, und an welchen sich zugleich die Art dieser Auslegung charakterisiren mag.

Die Auffassung des Prologs im Ganzen hat das freilich nicht ihr eigenthümliche (aber darin soll auch keine Herabsetzung liegen, denn was läßt sich in unserer Exegese noch viel wirklich Neues sagen? Was man fordern kann, ist nur, unter dem Vielen das Wahre herauszunehmen), Verdienst, daß sie in demselben keine Geschichte des Logos durch verschiedene Stadien hindurch sieht, sondern die in dreimaligem, immer concreteren Ansätze durchgeführte Grundanschauung von dem historischen Erscheinen und Wirken desselben. Aber damit war denn doch nicht gegeben, daß die Begriffe *ζωή* und *φως* in V. 4. lediglich im soteriologischen Sinne genommen werden müssen. Der Gegensatz ist hier nicht richtig gestellt, wenn der Auslegung von natürlicher Wirksamkeit des Logos nur die Auffassung der geistlichen Begriffe gegenübergestellt wird. Beziehen sich auch dieselben auf das historische Wirken Christi, so ist doch eben das das Eigenthümliche in der Darstellung dieses Evangeliums, daß die soteriologischen Begriffe selbst überall zu wesentlichen, zu Anschauungen von metaphysischem Werthe gesteigert sind. Und die Anerkennung dieser Eigenschaft ist wohl die erste Bedingung zum Verständnisse dieses Evangeliums. Außerdem aber nun scheint uns der Versuch ein gezwungener zu sein, welchen der Verfasser macht, die Johanneischen Ideen, wie sie der Prolog zeigt, d. h. eben die Logosidee und was daran hängt, ganz aus dem A. T. ohne alle außerhalb desselben liegende historische Vermittlung abzuleiten. Er hat auch selbst gezeigt, daß sich derselbe gar nicht durchführen läßt, denn während er S. 7. den Satz aufstellt, es gebe keinen Fall, wo wir auf apokryphische und überhaupt außerkanonische Literatur zurückgehen müßten oder auch nur dürften, sieht er sich doch bald darauf genöthigt, um die Logosidee in der Weisheit der Proverbien nachzuweisen, auch auf das „spätere nationale Verständniß“ in der Weisheit Salomonis, Jesus Sirach und selbst Philo zurückzugehen. Uebrigens können die slichtigen Bemerkungen über diese Gegenstände nicht den Anspruch einer erschöpfenden Erörterung machen. Aber es sind das doch Punkte, wo sich zeigt, daß der allzufeste Standpunkt der Unbefangenheit des Forschens Eintrag thut.

Ein anderes Bedenken wird sich wohl gegen die Behandlung des Geschichtsstoffes im Evangelium erheben lassen, bei welcher die Neigung, Alles auf einen höheren Sinn und symbolisirte Ideen zurückzuführen, ziemlich weit greift. Zunächst gehört der Verfasser zu denen, welche gerne eine künstliche durch Zahlen bestimmte Anlage im Evangelium finden, besonders die Siebenzahl in ihrer Theilung in drei und vier scheint ihm schon bei den Zeitbestimmungen im 1. Cap. und sonst bedeutungsvoll. Auch wird doch wohl mit dem Geschichtsstoffe überhaupt etwas frei umgegangen, wenn z. B., um die Taufe Jesu zwischen 1, 28. und 29. zu setzen, die Versuchung von derselben um Vieles getrennt und in den späteren Aufenthalt im jüdischen Lande 2, 22. verlegt wird. Aber jenes Suchen höherer Beziehungen geht auch in die Auffassung des Geschichtsstoffes selbst über. So wird an der Geschichte der Hochzeit von Kana S. 135. sehr

nachdrücklich herausgehoben, Jesus habe hier erscheinen müssen oder wollen, um zu zeigen, daß Hochzeit und Ehe solcher Heiligung fähig seien und Protest gegen die Betrachtung des Standes als eines profanen abzulegen. Dann wird bei dem Besuche des Nikodemus die Nacht, in der er denselben machte, auch in symbolischem Sinne gedeutet; es sei ganz der Weise des Johannes angemessen, daß er darin ein Symbol des noch in Nacht gehüllten Gemüthes des Nikodemus erkannte. Sollen solche Deutungen in der Auslegung — im Unterschiede von der praktischen Anwendung — ernstlich Etwas bedeuten, so ist klar, daß man damit stets auf dem Punkte ist, die Geschichte und ihre Thatsächlichkeit zu versüßtigen, den Boden der Wirklichkeit in Frage zu stellen. Es läßt sich aber hiefür nicht der Grund des zwingenden Wortes selbst anführen. Die Sache ist doch hineingetragen. Auffallender fast noch ist dasselbe Verfahren bei den Wundern, bei der Verwandlung des Wassers in Wein beschränkt sich der Verfasser darauf, Luther's praktische Bemerkungen wiederzugeben. Aber beim Speisungswunder hält er doch die symbolische, weissagende Bedeutung des Vorgangs mit Augustin für die unendlich wichtigere, und entwickelt dieselbe als die Darstellung der wunderbar nährenden geistlichen Kraft, die der Heiland der Seelen für die Seinen besitzt, und vollends das Wandeln auf dem See wird ganz als symbolische Handlung nach alttestamentlichen Stellen besonders Psalm 46. gefaßt. Stellt man dieses Moment so in den Vordergrund, so ist die Folgerung schwer abzuwehren, daß die Geschichte nur der Reflex einer Vorstellung sei. Sagt man aber, diese geistige Natur sei eben das Eigenthümliche dieser Geschichte, so ist doch immer zu überlegen, ob man nicht damit selbst schon den realen geschichtlichen Charakter aufgegeben hat.

Die Auslegung der Reden hat auch manches Gezwungene, wo offenbar nicht der Text selbst das erste Wort gehabt hat, so wenn in 6, 51. zwar eine neue Wendung anerkannt, aber die *σάρξ* doch ganz auf die Gottmenschheit und ihre Wirkung bezogen wird, weil es sich ja um die Darbietung, nicht um einen Opseract handle. Aber *δώσω* (vom Brod) kann doch nur von einem künftigen Act verstanden werden, und B. 27. läßt sich nicht für das Gegentheil anziehen, weil es dort durch eine Hypothese motivirt ist. Ebenso läßt sich nachher das Blut neben dem Fleisch nicht durch die Lebensart Fleisch und Blut erläutern, das Trinken des Blutes ist etwas Concretes. Uebrigens hat auch der Verfasser zugegeben, daß die Auslegungen vom Tode Jesu und vom Abendmahl nicht ganz zu verwerfen seien. Wie aber Alles hier so verflochten sein kann, läßt sich wohl schwerlich begreifen, wenn man nicht dem Antheil des Evangelisten an den Reden Jesu auch sein Recht widerfahren läßt. Die allgemeinen Fragen aber hat der Verfasser einer Schlußabhandlung im folgenden Bande vorbehalten.

E. Weizsäcker.

Das Gebet im Namen Jesu. Ein Vortrag, gehalten auf der Pastoralconferenz in Barmen im August 1861 von Wolfgang Friedrich Geß, theol. Lehrer am Missionshause zu Basel. Basel, Bahumaier's Buchhandlung (C. Detloff). 1861. 48 S.

Der Verfasser geht aus von der biblischen Gewißheit wirklicher Gebets- einwirkung auf das göttliche Thun, welche er ethisch durch den Begriff des menschlichen Mitarbeitens am Reiche Gottes, theologisch durch den der göttlichen

Lebendigkeit und ihres Ebenbildes in der menschlichen Freiheit begründet. Das Eigenthümliche des Gebets im Namen Jesu findet er theils im Vertrauen des Gebets auf Jesum, als den Mittler, — weßhalb zur Begründung solches Gebets die kräftige Predigt von der freien Gnade Gottes in Christi Blut und Verherrlichung gehört —, theils in der Gleichförmigkeit des Inhaltes des Gebets mit Jesu Sinn nach 1 Joh. 5, 14 f. Aus dieser letzteren erklärt sich, wie das Gebet in seiner Bestimmtheit erhört werden kann. Die Erhörung des Gebets im Allgemeinen zwar vereinige sich mit der göttlichen Weltregierung von selbst nach dem Begriffe der letzteren, nach welchem sie die Freiheit des geschöpflichen Handelns einschließt. Aber die Gewährung der bestimmten Güter sei doch von jener Uebereinstimmung abhängig. Hierauf folgt eine eingehende Erörterung darüber, wie wir diesen Sinn treffen lernen, nämlich durch den Gebrauch des Gebets des Herrn als Formel und als Vorbild und das Zusammenwachsen mit Jesu durch sein Wort. Die Ausführung dieses Theils gibt einen Reichthum praktischer, pastoral-theologischer Bemerkungen und verliert sich doch nirgends in das Subjective, weil alle Motive und Beispiele derselben aus dem Wort und der Geschichte des N. T. genommen sind, wobei vielmehr manche schlagende exegetische Lichter gewonnen werden. Zuletzt wird noch das Wort Jesu über die Kraft eines Gebets der in seinem Namen Versammelten mit den modernen Gebets-Masspetitionen in ferniger Weise zusammengestellt.

Die ganze anspruchslose Entwicklung zeichnet sich nicht nur durch strenge Gebundenheit an das Schriftwort und klaren Fortschritt des Gedankens vor der Mehrzahl pastoraler Betrachtungen aus, sondern gibt in der Hülle einer solchen eine dankenswerthe biblisch-theologische Studie. Die Schlußbetrachtung enthält Andeutungen über das, was aus der Mittlerstellung Jesu im Gebete für seine Stellung als Sohn zum Vater folgt. C. Weizsäcker.

Historische Theologie.

Theophili episcopi Antiocheni ad Autolyicum libri tres. Ad optimos libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit prolegomenis adnotatione critica et exegetica atque versione latina instruxit indices adjecit Joann. Carol. Theod. Otto. Accedunt Theophili qui feruntur commentarii in quatuor evangelia nunc primum castigatiores. Jenae, prost. apud Frid. Mauke. MDCCCLXI.

(Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. Edid. J. C. Th. Otto. Vol. VIII. Theophilus Antiochenus.)

Der achte Band des corp. apol. bringt des Theophilus Streitschrift in der musterhaften Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, die dem Herausgeber eigen ist. Der Werth dieser Ausgabe ist ein ganz besonderer dadurch, daß ihr der älteste codex. Venet. 496, zu Grunde liegt, der bisher nicht benützt war und offenbar die Hilfsmittel, welche den früheren Herausgebern zu Gebote standen, weit hinter sich läßt, so daß wir jetzt einen neuen, wesentlich gereinigten Text des nicht durch seinen originellen Geist, aber durch so vielen interessanten Stoff

ausgezeichneten Apologeten haben. Unseren Nachweis hierüber geben die Prolegomena, denen auch ein Facsimile jenes Codex, sowie ein solches des auf's Neue für diese Ausgabe durch Hase in Paris verglichenen, früher in der Wolschen Ausgabe beunzten cod. Paris. 887, beigegeben ist. Je weniger die bisherigen Ausgaben befriedigen konnten, da auch die von Migne wieder abgedruckte Mauriner doch ohne bessere Hilfsmittel sich nur durch den Tact des Herausgebers auszeichnen konnte, desto dankbarer ist diese Abhilfe zu begrüßen. Der Herausgeber hat nur in ganz wenigen Fällen die jüngeren Handschriften vorziehen zu sollen geglaubt und nur sehr selten in Fällen offenerbarer Berechtigung eigene Conjectur in den Text aufgenommen. Im Uebrigen schließt sich die Art der Ausgabe ganz denen Justin's, Tatians und Athenagoras' an und entspricht durch erschöpfende Behandlung und bequeme Einrichtung ebenso dem gelehrten als dem mehr praktischen Bedürfnisse. Die Prolegomenen enthalten außer der Nachricht über den Plan der Ausgabe die codd. mss., die gedruckten Ausgaben, die Uebersetzungen, noch kurze Abhandlungen über des Theophilus Diction (wo der *ἄνθρωπος σου*, I, 2, wohl kaum richtig mit *internus homo* übersetzt ist, der Begriff *internus* kommt erst durch die folgende Erläuterung hinzu, das *σοῦ* entspricht aber bloß dem in *τὸν θεόν σου* — ebenso sind *ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις* in II, 27. wohl nicht Civil- und Militärgewalten, sondern Beamte, auch militärische und Streitkräfte), über den Inhalt der drei Bücher und des Theophilus Zeitrechnung. Die Noten sind kritisch und exegetisch und gehen in letzterer Richtung auch in das Materielle und die älteren und neueren Auffassungen desselben ein. Es läßt sich nicht läugnen, daß der monumentale Charakter einer solchen Ausgabe hiedurch etwas verliert, da es unvermeidlich ist, nicht nur Vergängliches zu erwähnen, sondern auch Bestreitbares aufzustellen (wie der Verfasser z. B. die Logos- und Weisheitslehre Theophilus' möglichst nach der kirchlichen zu deuten sucht und dabei doch wohl mit Andern in die Grundanschauung vom immanenten Logos einen hypostatistischen Begriff erst hineinlegt und andererseits die Weisheit zu bestimmt als den hypostatistischen Geist faßt. Die elementare trinitarische Auffassung ist wohl vorausgesetzt, aber die Speculation des Theophilus congruirt nicht ganz mit derselben). Indessen läßt sich immer sagen, daß gerade durch diese Beigabe die Ausgabe um so viel nutzbarer ist und an ihrem hohen Werthe in Wirklichkeit nichts verliert.

C. Weizsäcker.

Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung von Dr. Ferdin. Christ. Baur, ord. Prof. der Theol. an der Univ. Tübingen. Nach des Verf. Tod herausgegeben von Ferdin. Friedr. Baur, Dr. phil., Professor am Gymnasium zu Tübingen. Tübingen, F. F. Fues. 1861. XVI. u. 558 S.

Es liegt mir persönlich nahe, die dankbaren Erinnerungen vieler Schüler des verewigten Verfassers dieser Schrift, zu denen ich gehöre, durch die Anzeige derselben zum Ausdruck zu bringen. Dieselbe ist die Fortsetzung der Bearbeitung der Kirchengeschichte, deren beide erste Bände die sechs ersten Jahrhunderte um-

fassen. Diesen dritten Band, das Mittelalter und zwar vom Anfang des siebenten Jahrhunderts an gerechnet bis zur Reformation, hat der Verfasser druckfertig hinterlassen. Kurz vor dem Krankheitsanfall, der sein Ende, obwohl nach vieljährigem reichem Wirken doch zu frühe herbeiführte, hatte seine unausgesetzte wissenschaftliche Thätigkeit denselben vollendet. Die Herausgabe selbst zu leiten, war ihm nicht mehr beschieden. Mit Recht spricht der Sohn, der dieselbe übernommen, die Hoffnung aus: auch als opus postumum werde dieser Band ein ebenbürtiger Nachfolger seiner Vorgänger, ein rühmender Zeuge der Forschungen des Verfassers auch auf diesem Gebiete der Kirchengeschichte, ein den umfassenden stolzen Bau seines schaffenden Geistes würdig krönender Schlußstein sein.

Eine Kirchengeschichte des Mittelalters ist nach dem Zustande unserer Literatur keineswegs ein Ueberfluß. So trefflich gerade in diesem Theile Gieseler's Arbeit ist, so läßt dieselbe hier wie überall einer anderen mehr organisch bauenden und darstellenden Raum. Nicht weniger ist dieß bei Meander der Fall; gerade bei der Kirche des Mittelalters konnte seine sinnige, aber vorzugsweise auf das Subjective gerichtete Auffassung dem durch die Macht der Ideen und Institute beherrschten Gang der Dinge nicht ganz gerecht werden. Freilich hat eine Kirchengeschichte dieser Zeiten jezt auch ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, wo die kritische Erforschung der Quellen in vielen Abschnitten auch die Vermehrung derselben in voller Thätigkeit begriffen ist, das Gebiet sich in's Unendliche erweitert und nirgends noch eine abgeschlossene Uebersicht sich darbietet. Damit war aber ein Werk nicht ausgeschlossen, wie es Baur geschaffen hat, welches, wie in den früheren Zeiten, so auch hier nicht darauf ausging, eine vollständige Darstellung des Stoffes zu geben, sondern vielmehr die Hauptmomente der Entwicklung in größeren Ueberblicken mit Beherrschung des Stoffes zu zeichnen. Und diese Behandlung ist dadurch für die Gegenwart um so fruchtbarer gemacht, daß, wie der Herausgeber mit Recht hervorhebt, sorgfältige Forschungen im Gebiete der die Geschichte des Mittelalters betreffenden neuesten Literatur in diese Darstellung mit verarbeitet sind. Es ist kaum eine der wichtigeren Streitfragen der offenen Untersuchungen auf diesem Gebiete, welche die neuere und neueste Zeit angeregt hat, auf welche nicht das interessante Licht einer selbstständigen Auffassung und Untersuchung des gereiften Forschers fiel. Ich verweise Beispiels halber nur auf zwei Punkte, die Geschichte Gregor's VII. und Gfrörer einerseits, Johann Schwab's Gerson andererseits, deren Vergleichung auch zeigen kann, wie der Verfasser da, wo er objectiv ernste Forschung vor sich hatte, auf diesem Gebiete auch gegenüber von principiellen Gegnern nichts weniger als besangen war. Er betrachtet als den Inhalt der Kirchengeschichte des Mittelalters das Streben, die absolute Idee der Kirche in dem Zusammenhang eines großartigen, alles Einzelne auf's Engste verknüpfenden Systemes darzustellen. Der Verlauf wäre daher Wachsthum, Höhepunkt und Verfall dieses Strebens. Die beiden letzteren Abschnitte aber faßt er in Einer Periode zusammen und theilt so das Ganze nun in zwei Perioden mit dem Wendepunkt in Gregor VII. Man kann dabei vermissen, daß dem neuen Staate des Mittelalters sein Recht nicht ganz wird; so fehlt es denn auch von dieser Seite an der Anknüpfung für den endlichen Umschwung. Und die Vorbereitung der Reformation tritt nicht in ihr volles Licht, wenn ihre Vorläufer, voran Wicleff, nur als Moment in der Geschichte der christlichen Sittlichkeit

erscheinen. Diese Bemerkung geht aber mehr die Form als die Sache an. Sieht man auf die letztere, so schließt sich dieses nachgelassene Werk an eine der frühesten Arbeiten des Verewigten, für die ihm die protestantische Kirche immer dankbar bleiben wird, die Streitschrift gegen Wöhler's Symbolik, würdig an. Um so mehr werden Viele, welche dem Verfasser auf dem Gebiete der älteren Kirchengeschichte nicht folgen konnten, ihn gerne von dieser Seite hier wieder finden und ihm ihre Anerkennung nicht vorenthalten.

E. Weizsäcker.

Urbanus Rhegius. Leben und ausgewählte Schriften. Von Dr. Gerhard Uhlhorn, Consistorialrath in Hannover. Elberfeld, Friderichs. 1861. X. u. 370 SS.
(Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche. VII. Theil).

Urbanus Rhegius steht nicht in der vordersten Reihe der reformatorischen Männer. Er leidet hiebei nicht bloß wie die andern in der deutschen evangelischen Kirche unter der Verdunkelung, welche das überstrahlende Gestirn Luther's auf die Mitgenossen wirft, sondern seine ganze Persönlichkeit ist an sich selbst nicht dazu angethan, in bewegtester Zeit und größten Angelegenheiten voranzugehen. Der Verfasser dieser Schrift hebt öfters hervor, daß man sich unter ihm nicht sowohl einen schaffenden Geist, als eine im edelsten Sinne verarbeitende Kraft vorzustellen hat. Von Luther kann man sagen, daß wir uns ihn gar nicht anders denken können als in der Stellung und dem Berufe, welchen ihm die Geschichte zugebracht hat. Es scheint, als hätte seine Natur unter allen Umständen sich das Gebiet einer solchen Thätigkeit schaffen müssen. Dagegen gehen bei Urbanus Rhegius die Anlage der Person und der Beruf, den ihr die Zeit gegeben, nie ganz in einander auf. Eine feine sinnige Natur, nicht ohne Freimuth, aber vielmehr der beschaulichen oder doch einer friedlich harmonischen Thätigkeit zugeneigt, wird in die größten Stürme geworfen, und soll hernach unter riesenhaften Schwierigkeiten zu großen Organisationen die erste Stimme geben, dieselben mit der erforderlichen Thatkraft leiten. Unter solchen Umständen kann es an gewissen Schwanckungen nicht fehlen, das Durchgreifende, was die Lage fordert, muß je und je vermißt werden. Aber in der Hauptsache ist doch gerade dieses Leben ein Beweis, wie der Adel einer sittlich reinen Natur, eines lauterer Willens und einfältigen Herzens dieses Mißverhältniß auszugleichen weiß, dem schlichtern Manne Kraft gibt und dem feinfühlenden Geist auch den Blick und die Sicherheit für große praktische Aufgaben leiht. Da eine einigermaßen entsprechende Biographie dieses Mannes überhaupt gefehlt hat, so lag gewiß doppeltes Recht vor, ihm seine Stelle in dem Unternehmen, das die Väter der lutherischen Kirche zu schildern begonnen hat, zu geben, und es ist sein besonders günstiges Geschick, das ihm den Biographen zugeführt hat, dessen Arbeit in gebiegenster Weise den Forderungen exacter Forschung entspricht, und dessen liebevolle Hand sein Bild ebenso eingehend und ansprechend, als gerecht und freundlich gezeichnet hat. Eine Biographie muß einen verschiedenen Charakter annehmen, je nachdem ihr Feld die Ereignisse

trägt und bestimmend vorangeht, oder aber von den Ereignissen getragen wird. In letzterem Falle wird auch die Darstellung das Allgemeine, die Zustände und Bezüge, welchen der Mann angehört, mehr in den Vordergrund stellen müssen, und das individuelle Interesse an dieselben anknüpfen. So ist mit Recht der Verfasser in diesem Falle verfahren, und läßt deshalb eine Reihe von Zeitbildern von den humanistischen Kreisen an, welchen Rhegius zuerst angehörte, durch die gährenden Elemente, welche in Augsburg vor dem Reichstage mit einander stritten, bis zu den kirchlichen Zuständen Lüneburgs, und den Erschütterungen, unter welchen sich die reformatorische Bewegung in den dreißiger Jahren über das nordwestliche Deutschland hin verbreitete, in abgerundeter Zeichnung an uns vorüber gehen. Das Leben des Rhegius selbst zerfällt naturgemäß in zwei Abschnitte, deren erster seine Jugend, Entwicklung und Augsburger Zeiten in sich begreift, der andere seine Wirksamkeit im Lüneburgischen. Erst in der letzteren kommt seine Persönlichkeit zur vollen Geltung. In den Stürmen, welche Schwaben in den zwanziger Jahren bewegten, und in Augsburg sich besonders heftig entwickelten, ist er nicht ganz an seinem Platze. Es fehlt ihm der feste Rückhalt, dessen er bedurfte, um die ihm gegebene Thätigkeit entwickeln zu können. Diesen hatte er, trotz allen Schwierigkeiten mit welchen er noch kämpfen mußte, in Norddeutschland an seinem Herzog, und deswegen entwickelt sich doch eigentlich hier erst die Persönlichkeit recht frei und wohlthätig in ihrer eigenen Art. Der Verfasser hat gewiß recht gethan, nur die erste Periode der Zeit nach zu gliedern, was sich dort von selbst macht, dagegen in der zweiten die verschiedenen stofflichen Beziehungen zum Eintheilungsgrunde zu machen. Es ist ganz charakteristisch für Rhegius, daß man seine Befehrung für die neuen Ideen nicht näher nachweisen kann. Stürmischer, Gewaltthätiger lag gar nicht in seiner Art. Aber Allem nach ist sie die Frucht reifen Nachdenkens gewesen, und zwar eines Nachdenkens, das doch zugleich Sache des eigensten inneren Lebens war. Er war von Anfang an Humanist und ist es in gewisser Beziehung immer gewesen. Aber er gehörte nicht zu denen, deren Humanismus in einem äußerlichen formellen Bildungsstreben ausging, sondern bei dem derselbe gerade in einem realen Wahrheitsstreben und Veredlungsbedürfniß bestand. Und so hat er die edlen wahren und hohen Gedanken des Evangeliums aufgegriffen und zur Herzenssache gemacht. Ohne die große Kraft Melancthon's ist er diesem im Grunde sehr ähnlich, aber fast inniger, beschaulicher und erbaulicher. Denn das scheint mir das Bedeutendste an ihm zu sein, was auch Ulhorn an verschiedenen Orten hervorhebt, die Gabe einer edlen gebildeten Erbaulichkeit. Er ist nie eigentlich populär, Alles bleibt sogar gerne etwas doctrinär. Aber die praktischen christlichen Betrachtungen vom Standpunkte des Evangeliums in gebildeter Sprache und Denkweise geltend zu machen, hat er so gut wie kaum Einer verstanden, und dieß in mancherlei Zuschriften und Schriften bewiesen. Es ist besonders an dieser Darstellung zu schätzen, daß sie hievon in schöner Auswahl im Laufe der Erzählung authentische Proben gibt. Daß er sich an Luther in seinen Ansichten mehr als an die ihm sonst nahe stehenden Oberländer angeschlossen, rührt offenbar daher, daß er an ihm am meisten den Haltpunkt in positivem Sinn und Geist fand, dessen er bedurfte. Sonst hätte ihn ohne Zweifel sein Bildungsgang eher was die Theorie betrifft, zum Schweizer Standpunkt geführt. So erklärt sich sein Schwanken in der Abendmahlslehre, und daß er

doch eigentlich auch nach dessen Beendigung die lutherische Lehre sich nicht von innen heraus angeeignet hat, sie nicht lebendig vertritt, obwohl er sie vertreten will. Auch sonst zeigt sich ja dieses Bedürfniß der Positivität und der demselben entsprechende conservative Sinn und geht fast bis an die Grenze des Zweifelhafsten fort, z. B. in der naiven und doch humanistisch gefärbten Vorstellung, daß die Klöster in gereinigter Weise erhalten werden könnten. Dieser Sinn und andererseits die Klarheit seines Denkens haben ihn sicher gemacht gegen alle schwärmerische Verirrung und ihm sogar besondere Befähigung gegeben, gegen dieselbe zu streiten. Dagegen mußte sein Urtheil im Bauernkriege ebenso einseitig sein als das Luther's. Ja wenn dieser offenbar Etwas, das in ihm anders sprach, mit Gewalt nieder kämpfte, um die religiöse Bewegung rein zu erhalten, so war Hegius gar nicht in dieser Versuchung, sondern ihm war die reformatorische Lehre vom Unterthanengehorsam durch sein eigenes Naturell nahe gelegt. Ebenso war es bei ihm gewiß ganz persönliche Wahrheit, daß er das territoriale Recht des Fürsten in Religionsachen verkündete. Wenn aber der Verfasser eine Berechtigung oder wenigstens Entschuldigung dieser Ansicht in der frommen Gesinnung, die der Fürst hat, und der theologische Rathgeber bei ihm annimmt, findet, so wird es schwer sein, hiermit das Princip wirklich zu stützen. Denn eben dieses subjective Moment ist ja das gefährliche. Wer will denn die Grenze setzen, wo solche landesfürstliche Ueberzeugung aufhört eine in der Anwendung berechtigte zu sein? Wenn man überhaupt für jenen Standpunkt noch eine andere Begründung als die in den thatsächlichen Verhältnissen gelegene sucht, so kann diese nur in der allgemeinen Wahrheit gefunden werden, daß die evangelische Kirche ihrem ganzen Wesen nach ein neues und positives Verhältniß zum Staate suchen mußte, worin nun eine relative Berechtigung dieser Selbstausslieferung lag. Bei Hegius hängt es aber offenbar damit zusammen, daß er für eine autonome Stellung gar nicht organisirt war. Da die Sammlung evangelischer Kirchenväter überhaupt für einen nicht bloß theologischen, sondern weiteren kirchlichen Leserkreis bestimmt ist, so ist es wohl ganz am Platze, daß die eingefügten Betrachtungen auch die Fragen, die historisch beleuchtet werden, in ihrer allgemeinen Bedeutung und Beziehung auf die Gegenwart erörtern. Aber wir werden uns überall zu dem, was die Reformatoren gedacht und gethan, erst kritisch verhalten dürfen und müssen, wenn wir unseren wahren Zusammenhang mit ihnen erhalten wollen. Möge auch der reiche Stoff, der hiefür sich in dieser ausgezeichneten Arbeit auf diesem Gebiete darbietet, recht fruchtbar werden.

C. Weizsäcker.

Systematische Theologie.

Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch von Dr. Carl Aug. Auberlen, ordentl. Prof. der Theologie in Basel.
1. Band. Basel, Bohnmaier's Buchh. 1861.

Die vorliegende Schrift gehört, wie ihr Titel schon ausspricht, dem Gebiete der apologetischen Literatur an, das in unseren Tagen wieder mehr wie je bebaut wird. Das Bedürfniß, das durch Schriften, wie sie uns der Verfasser gibt, befriedigt wird, deutet auf das lebhafteste Interesse, das die religiösen Fragen

in der Gegenwart erwecken. Dieselbe Stadt, der wir die trefflichen apologetischen Vorlesungen zur Verantwortung des Glaubens verdanken, ist auch der Entstehungsort für das vorliegende Buch geworden. Der Verfasser vereinigt viele Eigenschaften, die ihn zur Herausgabe einer solchen Schrift berufen; seine feste Begründung in der Schriftwahrheit, die allgemeine Bildung, in der er sich bewegt, die herzliche Liebe und Milde, die ihn beseelt, die Leichtigkeit und Durchsichtigkeit seiner Schreibart machen ihn zu einem wohl ausgerüsteten Zeugen der Wahrheit. Besonders ist es sein biblischer Standpunkt, der ihm jene Tiefe und Weitherzigkeit gibt, die einem Apologeten unserer Tage so Noth thut. Denn die Apologie in unserer Zeit kann sich nicht damit begnügen, nur die Positionen behaupten zu wollen, welche einmal errungen sind, sondern sie wird nur dann ihren Zweck wahrhaft erreichen, wenn sie höhere und weitere Gesichtspunkte aufstreckt, als diejenigen sind, die bis dahin gang und gäbe waren. Das ist ja der Haupteinwurf, den die moderne Weltanschauung der evangelischen Wahrheit macht, daß sie zu eng und zu beschränkt sei. Daher wird es zur Pflicht der Apologie, sich niemals nur auf der Defensiv zu halten, sondern immer auch aggressiv gegen den Feind und Ankläger zu verfahren und in positiver Weise, durch die That selbst den überragenden Standpunkt der Wahrheit zu zeigen. Hierzu aber dient nichts mehr, als jene Schrifttheologie, in deren Bahnen sich auch unser Verfasser wesentlich bewegt, die in ihrer letzten großen Periode bis auf Vengel hinaufreicht, die, um mit Dettinger zu reden, das Ganze der Schrift in's Auge faßt und die Grundgedanken zu begreifen sucht, welche der Schrift als Ganzem unterliegen, jene Gedanken, die der modernen Weltanschauung die ewige Reichsanschauung entgegensetzen, deren göttlich authentischer Ausdruck eben die Schrift ist. Da werden neue Einblicke geöffnet, Aussichten in Vergangenheit und Zukunft, Zusammenhänge von Natur und Geschichte, menschlicher und göttlicher, gefunden, Wege und Zwecke erkannt, die für die Betrachtung wie für das Handeln jedem Unbefangenen als viel gewicht- und eindrucksvoller erscheinen müssen, als es die kleingroßen Ideale sind, die dem Gesichtskreise des Diesseits und seines bei allem Wechsel zuletzt doch gleichbleibenden Einerlei vorschweben.

Die Methode des Verfassers empfiehlt sich dadurch, daß sie nicht sowohl eine systematische als eine historische ist. Sie geht immer von Thatsachen aus und kommt erst von diesen zu Schlüssen des Gedankens, die dann immer auch eine stille Kraft haben für Entschliefungen des Willens. Diese Methode der Induction ist gewiß unserem Zeitalter am entsprechendsten, das am meisten Sinn für diese gleichsam naturwissenschaftliche Beobachtung hat. Auch die Berücksichtigung des persönlichen Factors, der persönlichen Motive, wie sie z. B. in einem Apostel Paulus wirken, können für unsere Tage nur ansprechend sein, in denen eine so große Neigung herrscht, die inneren Beziehungen des persönlichen Lebens und ihren Zusammenhang mit den Thatsachen der Geschichte — eine Reaction gegen die früher herrschende logisch abstracte Betrachtung der Geschichte — hervorzuheben.

Hiermit hängt aber ein Zug des vorliegenden Buches zusammen, der, wenn man ihn für sich betrachtet, leicht in Anspruch genommen werden könnte. Es liegt nämlich im Interesse einer Vertheidigung, stets auf die großen lichten Punkte die allgemeinen, durchdringenden Grundanschauungen, die ganze Reihen

erhellen, hinzudeuten. In diesen Reihen sind aber immer noch viele einzelne Momente enthalten, welche der Frage, der fortgesetzten Untersuchung bedürftig sind. Indem die Apologie darüber hinweggeht, kann sie für Viele den Eindruck machen, als verfare sie zu schnell und leicht, als meine sie, wo die Spitzen der Dinge im Lichte stehen, sei auch schon alles Andere an ihnen völlig hell und klar. Hierbei vergißt man aber, daß es dem Widersacher gegenüber allerdings zunächst darauf ankommt, das Offenbare herauszustellen, wodurch natürlich die Arbeit in der eigenen Genossenschaft, das noch Dunkle zu erläutern, nicht ausgeschlossen, sondern um so mehr gefordert wird.

Ein anderer Punkt, an welchem, wie uns scheint, ein gerechterer Anstoß genommen werden muß, ist die für eine Apologie zu definitive Entscheidung kritischer Fragen. Wir erörtern hier nicht, ob der Verfasser im Einzelnen Recht habe oder nicht. Aber wir müssen jene Grundanschauung der Schrift, die der Verfasser festhält, auch dann für möglich und richtig halten, wenn in Beziehung auf den schriftstellerischen Charakter einzelner Bücher eine Abweichung von der herkömmlichen Ueberlieferung als der Wahrheit gemäß erkannt werden sollte. Bei dem Verfasser macht es zu sehr den Eindruck, daß die Wahrheit der Sache, auf die es ankommt, von seiner Auffassung der kritischen Fragen abhängt. — Endlich ist es augenfällig, daß derjenige Abschnitt seines Buches, in welchem er die Geschichte der Apologie bearbeitet, zu weit und unbestimmt gerathen ist, indem der Herr Verfasser darin eine ganze Geschichte der neueren Theologie aufgenommen hat, die aber, nach ihrem in ihr selbst liegenden Maßstab gemessen, doch wieder zu kurz und deshalb zu unbestimmt ist. Der Gedanke liegt nahe, daß der Verfasser hier anderweitigen Studien gerne einen Ort zum Ausdruck gegeben hat, aber zum Nachtheil der übrigen künstlerischen Composition seines Buches.

Wir sehen dem Erscheinen des zweiten Bandes mit Verlangen und Hoffnung entgegen. Das Werk wird gewiß nicht Weniges dazu beitragen, dem modernen Heidenthum und seiner mit und ohne Absicht dichtenden Mythologie gegenüber die Religion der Offenbarung, die Religion der mit der Idee einigen Thatfache, die Religion der ewigen, menschengewordenen Liebe zu vertreten und wirksam zu bezeugen.

Ehrenfechter.

Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt von Dr. Karl Friedr. Aug. Rahnis, Prof. der Theologie zu Leipzig und Domherren des Hochstifts Meissen. Erster Band. Leipzig, Dörffling u. Franke, 1861. 674 SS. gr. Octav.

Also lutherisch will diese Dogmatik sein, im exclusiven Sinn lutherisch. Nicht einmal das alte schöne evangelisch durfte hinzugesetzt werden — das deutete zu sehr auf die Verwandtschaft der lutherischen Confession mit der reformirten, deutete zu sehr auf die Seite des Lutherthums, die von den Freunden der Union mit Vorliebe betont wird. Es hat nämlich nach S. 7. „das Wort evangelisch, welches mit Recht auch die reformirte Kirche beansprucht, durch die Union einen viel- und leider auch zweideutigen Sinn bekommen.“

Uns freilich will es scheinen, als dürfe Herr Dr. Rahnis, wenn er doch so Großes durch jenes „mit Recht“ von der reformirten Confession anerkennt und

überhaupt in vielen Aussprüchen dieser Dogmatik einen milden und (in edler Bedeutung des Wortes) freisinnigen Confessionalismus für sich in Anspruch nimmt, weder so feindlich auf das Werk der Union blicken, noch auch im Besonderen diese seine Dogmatik unter einen exclusiv confessionellen Charakter stellen. Man bedenke nur in Bezug auf den ersteren Punkt folgendes treffliche Wort (S. 7.): „Ist in unseren Tagen mehr und mehr zum Bewußtsein gekommen, daß eine Kirchlichkeit, welche die Zugehörigkeit zu einer Sonderkirche ausschließt, ein kirchlicher Kosmopolitismus ist, von dem gilt, was vom politischen Kosmopolitismus gilt, so ist es doch auch an der Zeit hervorzuheben, daß ein Confessionalismus ohne Herz und Sinn für die allgemeine Kirche Christi auf Erden Parteidienst“ ist; und S. 674.: „Nur die Kirchlichkeit ist fest gegründet und kräftig, welche vom innersten Wesen des Christenthums ausgeht und eben deshalb katholisch in des Wortes wahren Sinn ist“. Das sind Gedanken, die einen freieren Sinn in der Gebundenheit verrathen, denen wir uns von Herzen anschließen, aber mit der Bemerkung: die Union will nur den Ernst des „evangelisch“, ja nur den Ernst des recht verstandenen „lutherisch“; was ihre Freunde nicht wollen, was sie hassen, das ist die Coquetterie mit einem selbsterdichteten und widerchristlichen Phantom des Lutherischen; was sie nicht wollen, das ist der Parteidienst, der „Confessionalismus ohne Herz und Sinn für die allgemeine Kirche Christi auf Erden“.

Vor Allem aber ist es die Pflicht der Dogmatik, sich nicht unter einen confessionellen Sondernamen zu stellen und Herr Dr. Kahnis geräth mit seiner eigenen Anschauung vom Begriff der Dogmatik durch den Anspruch, die seinige unter specifisch lutherischen Charakter zu stellen, in Widerspruch. Man bekenne entweder unverhehlen, daß man unter Dogmatik eine nur historische Wissenschaft versteht, die Darstellung dessen, das in einer bestimmten Zeit der Kirche als kirchliche Lehre galt, und daß demgemäß der systematische Charakter sich auf das Maß reducirt, welches auch den empirischen Naturwissenschaften zukommt, nämlich auf geordnete Darlegung des gegebenen Stoffes, versuche höchstens noch darüber hinaus einige Beweise aus der Schrift hinzuzufügen — oder aber, man mache Ernst mit der Forderung, daß die Dogmatik sich mit nichts Geringerem begnügen darf, als mit dem wissenschaftlichen Erweis des christlichen Glaubens als der Wahrheit. Es bedarf keiner näheren Erörterung, daß eine solche Darstellung der Glaubenssätze, welche dieselben als historisch gegebene nur aufnehmen und kraft des ordnend über ihnen waltenden Denkens zusammenhängend darstellen will, mit einem confessionellen Namen sich zu schmücken das Recht, ja sogar die Pflicht hat. Der historische Gesichtskreis ist da ausdrücklich zu bezeichnen zur genauen Charakterisirung dessen, was der Leser erwarten darf. Nun aber bestimmt der Verfasser den Begriff der Dogmatik dahin, daß sie im Unterschied von der historischen Theologie, welche das Bewußtsein der Kirche von ihrer kirchlichen Vergangenheit beschreibe, die Glaubenslehren darzulegen und als Wahrheit zu erweisen hat. Keineswegs soll dies leere Redensart sein, so daß etwa dennoch unmittelbar feststände, das von der lutherischen Kirche als Glaubenssatz Ausgesprochene müsse eo ipso mit dem Christlichen, mit der Wahrheit zusammenfallen, woraus freilich folgen würde, daß die historische Darstellung mit der dogmatischen zusammenfielen. Wohl weist Kahnis die Voraussetzung der gänzlichen Unvereinbarkeit von Kirchenglauben und Wahrheit ab,

aber ebenso unrichtig ist ihm die Voraussetzung der unbedingten Einheit beider (vgl. S. 9 ff.). Die protestantische Dogmatik soll Nichts lehren, was sie nicht beweisen kann. „Ein Dogmatiker, welcher voraussetzen wollte, was nicht vorhanden ist, die Uebereinstimmung mit dem Kirchenglauben, würde eine uns fremdartige Erscheinung sein. Auch der es nicht in thesi zugesteht, geht doch in praxi von der kritischen Unterscheidung zwischen Positivem und Wahrem aus“. Ähnlich heißt es (Vorwort S. IX.): „Ich kann mir wohl denken, daß ein energischer Lutheraner eine Annahme des Bekenntnisses ohne Klausel und Vorbehalt, dem Geiste wie dem Buchstaben nach, im Ganzen wie im Einzelnen fordern kann. Ich glaube aber, daß in solcher Enblocannahme mehr Consequenz und Bravour als Wahrheit ist“¹⁾. Die Verehrung für die besondere Ausprägung der christlichen Wahrheit durch die Sonderkirche ist nur in dem Dogmatiker eine wahre und heilsame (vgl. Vorwort S. VIII ff.), welcher „einen ökumenischen Sinn und ein katholisches Herz hat für das, was in allen Kirchen wahr ist und ein Ohr für die Harmonie der Wahrheit, die sich aus den Dissonanzen der unendlich mannichfaltigen Zeittöne herausringen will“. Der Dogmatiker ist also verpflichtet, die Lehrausprägung sowohl seiner Sonderkirche wie aller anderen als Problem hinzustellen; vergleiche des Verfassers einfaches Bekenntniß: „Ich habe nie die Schmach der Orthodoxie gescheut, sofern ihre Sache die Sache Christi ist, und habe mir doch stets gesagt, daß ich für die, welche im Kirchenglauben nur das Alte, Feste und Fertige suchen, kein Gewährsmann werden kann“. Und gleich nachher: „Die Wahrheit ergiebt sich nur dem, welcher sie sucht, wer aber sucht, wird nicht finden, wenn er nicht dahinten lassen kann“. Nur unter stetem Prüfen, Suchen, Kämpfen vermag Rahnis am Glauben der Väter festzuhalten; von Theologen aller Richtungen sucht er zu lernen.

Bedenken wir das Resultat, das aus diesen trefflichen Worten für den Charakter der Dogmatik sich ergibt, so ist es unweigerlich dieses: die Dogmatik nimmt in sich auf und verarbeitet alle christlichen Wahrheits-elemente, wo sie sie auch findet, von der Dogmatik darf man nicht verlangen, daß ihre Sätze nur die Sätze der Symbole einer Sonderkirche enthalten und rechtfertigen wollen, sie will Wahrheit, will gewisses und redliches Erkennen der christlichen Wahrheit, und weiß, daß der Sonderkirche dadurch am besten gebient wird, wenn unter Umständen von derselben aufgestellte Sätze als unrichtige abgewiesen, von anderen Sonderkirchen und deren Dogmatikern erkannte Wahrheiten aufgenommen werden. Da alle christliche Wahrheit, mag sie sich finden wo sie will, ist sie nur erwiesen als christliche Wahrheit, so darf sie der Dogmatik nicht vor-enthalten bleiben. Den Gesichtskreis der einzelnen Confessionen hat der Gesichtskreis der Dogmatik zu überschreiten, der Dogmatiker, so sehr er auch in Liebe und Pietät mit dem kirchlichen Glauben seiner Confession sich innig und fest

¹⁾ Der Verfasser will auch Ernst machen mit dieser freieren Stellung zu den Symbolen; nicht weil etwas lutherisch ist, soll es wahr sein, die Schrift allein entscheidet. Und wie wenig er diese durch die Brille der Symbole ansehen will, dafür genüge als Beispiel der Hinweis auf seine Behauptung über die biblische Trinitätslehre S. 455 ff. Gott soll nach der Schrift streng genommen nur der Vater sein, er allein ist Gott „im Subjecte“; Christus ist nach dem Evangelium Johannis „eine vor der Welt aus Gott in geheimnißvoller Weise originirte Persönlichkeit“; mit Gott einte ihn der Geist (S. 469.). So bedenkliche Resultate scheut er nicht.

verwachsen weiß, — als Dogmatiker darf er bei dem nur Ueberkommenen nicht stehen bleiben, er steht auf der Warte und schaut aus, wo er christliche Wahrheit finden mag weit und breit. Ist aber dies alles zugestanden, so ist nun nur ein einziger Weg noch offen gelassen, um dennoch einer so gearteten Dogmatik den Charakter der Geltung für eine Sonderconfession zu vindiciren: der Dogmatiker müßte mit dem Anspruch reformatorischer Bedeutung auftreten. Denn er in seinem besonderen wissenschaftlichen Bewußtsein und Urtheil, er in den Resultaten seiner besonderen Arbeit, seines Suchens und Forschens nach Wahrheit ist es ja, der nun diese Sätze als Sätze christlicher Wahrheit erkennt und in seine Dogmatik aufnimmt, jene bei Seite läßt, er mit seinem individuellen Bewußtsein ist es, der die Kritik an der Kirchenlehre und an den Lehrausspragungen anderer Confessionen übt und in solcher Weise nach eigener Entscheidung das dogmatische Lehrgebäude aufbaut. Schmilct er nun dieses mit dem Sondernamen einer Confession, obgleich er sowohl kritisch ihrer Lehre gegenüber verfuhr als auch aus der Lehre der übrigen alle christliche Wahrheit aufnahm, so könnte er seine Darlegung offenbar nur dadurch unter den confessionellen Charakter stellen, daß er seine Kritik, seine Forschung und ihre Resultate, seine Berichtigung und Erweiterung des kirchlich Aufgestellten eo ipso als kirchlich Anzuerkennendes glaubte bezeichnen zu dürfen, d. h. er kann es nur mit dem Anspruch reformatorischer Bedeutung. Es ergibt sich also das Dilemma: entweder der Dogmatiker sieht seine Aufgabe darin erfüllt, daß er wesentlich nur historisch verfahrend das in einer Sonderkirche als öffentlichen Glauben zu einer bestimmten Zeit Hingestellte darlegt, und dann hat seine Arbeit ein Recht auf den confessionellen Sondernamen — oder er erstrebt das Höhere, die Darlegung des christlichen Glaubens als der Wahrheit, und dann hat er entweder sich als neuen, irgendwoher beglaubigten Reformator seiner Confession zu geriren oder auf den confessionellen Sondernamen für seine Dogmatik zu verzichten. Mag er auch im letzten Fall seine Arbeit seiner besonderen Confession zunächst vorlegen und widmen wollen, er legt sie und darf sie nur vorlegen als eine keineswegs schon von derselben anerkannte und mit kirchlichem Charakter geschmückte Darlegung christlicher Wahrheit.

Hienach ist es schon ein Mißgriff, daß er im ersten Abschnitt statt der Geschichte der christlichen Dogmatik die Geschichte der lutherischen geben will. Wollte er aber nun einmal durch sein Verfahren den Schein erwecken, als begänne die christliche Dogmatik eines Lutheraners erst mit Luther, warum hat er dann nicht Schleiermacher von seiner Geschichte der Dogmatik ausgeschlossen, sondern neben ihm auch noch Ebrard, Schenkel, Lange behandelt? oder wenn er mit Recht diese alle aufgenommen hat, warum hat er dann Calvin übergangen und dadurch zwar nicht dessen Verdienst und dogmatischen Namen, wohl aber sich selbst wie seiner Consequenz geschadet?

Suchen wir noch der Aufgabe uns zu entledigen, mit dem systematischen Plan und Bau dieser Dogmatik unseren Leser bekannt zu machen und daran einige kurze, beurtheilende Bemerkungen über ihren systematischen Werth zu schließen. Der Verfasser unterscheidet richtig zwischen Systematik im allgemeinen und im besondern, strengeren Sinn. Jede Wissenschaft ist systematisch, soll es sein; das Chactische des Stoffes fordert die einheitliche Darstellung schon auf dem Gebiet der reinen Empirie; fehlt die einheitliche Zusammenfassung

des Vielen, Einzelnen, so fehlt eben der Charakter der Wissenschaft. Indem nun aber die nur empirischen Wissenschaften von den Einzelheiten ausgehen und kraft des ordnend und sichtend über ihnen waltenden Denkens die einheitliche Darstellung zu erreichen suchen, vermögen sie doch nie gründlich einen nur losen und äußerlichen Zusammenhang des Einzelnen zu überwinden, vermögen sie auch nicht für das Einzelne die Begründung und Gewißheit durch das Allgemeine zu erzeugen. Ist doch das Allgemeine nur die Abstraction aus dem Besonderen auf dem Gebiet der bloßen Empirie, das Allgemeine darum begründet durch das Besondere, dieses aber in seiner Begründung und Gewißheit auf die Erfahrung, auf die Klarheit und deutliche Erkenntniß des nur reflectirenden Denkens gewiesen. Kann darum auf dem Grunde der reinen Empirie das Einzelne auf die Totalität in nur unvollkommener Weise bezogen werden, so muß dagegen im besonderen Sinn der Name des Systematischen einer solchen Darstellung gegeben werden, welche im Allgemeinen das begründende und erzeugende Princip für das Besondere hat. Das dem Geiste unmittelbar gewisse Allgemeine ist Ausgangspunkt, nicht Resultat, von ihm aus schreitet das Denken vorwärts in constructivem Verfahren, und soweit eben alles Besondere in seinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Allgemeinen dargethan wird, wird es dadurch in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit dargethan. Rahnis will nun keineswegs nur in jenem allgemeinen Sinn seiner Darstellung den systematischen Charakter vindiciren, es wäre seine Arbeit dann rein historisch und sein Lob nur darin zu suchen, daß er getreu die Lehren der Kirche auffaßte und geschickt geordnet vorträge. Er will in seiner Dogmatik die christliche Glaubenswahrheit als Wahrheit erweisen, er will einen systematischen Bau aufführen, in welchem der Glaube der lutherischen Kirche, soweit es überhaupt in einer bestimmten Zeit von einem Dogmatiker geschehen kann, seinen wissenschaftlichen Abschluß finden soll. Dieses „System“ soll im letzten Abschnitt folgen und auf Grund der beiden Principien der Kirche erbaut werden ¹⁾. Dennoch aber will er nicht

¹⁾ Es ist wenig erfreulich zu sehen, wie sehr der Verfasser die Bedeutung und Stellung der sogenannten beiden Principien veräußerlicht. Das Materialprincip ist ihm die unentwickelte Einheit, in welcher die Keime aller Besonderungen liegen, die sich aus ihr entfalten. Der christliche Glaube sei ja eine Mehrheit von einzelnen Glaubenslehren; diese Mehrheit müsse einen Einheitspunkt haben, von dem aus sie ihren Ursprung, ihre Bedeutung, ihre Stellung im Ganzen erhalten. „Für die Centrallehre des Christenthums erklärt nun das lutherische Bekenntniß die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben“. Daran sei folglich die Dogmatik gebunden. So hat der Verfasser das eine Princip für seine Dogmatik gefunden und festgestellt! Das lutherische Bekenntniß, indem es jene Lehre (die doch keineswegs überhaupt die centrale des Christenthums ist) als die centrale der erneuerten Kirche hinstellt, ist durchaus darin gerechtfertigt; handelt es sich doch in ihm eben um ein Bekenntniß, das in bestimmter geschichtlicher Lage, unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen abgelegt wird; brachte es doch die geschichtliche Entwicklung und Stellung der Reformation von selbst mit sich, daß eben diese Seite die subjectiv lebendigste und deutlichste Seite der erneuerten Anschauung war, die Seite, welche naturgemäß die Handhabe der Reformation wurde. Wenig oder gar nicht wurde das Bedürfniß gefühlt, ein dogmatisches Lehrgebäude zu erbauen, darum blieb die Erkenntniß zurückgestellt, daß die allein wissenschaftlich gründliche und genügende Ueberwindung der katholischen Heilslehre und Vertheidigung der evangelischen zu einer Neugestaltung der Gotteslehre als der centralen, Alles beherrschenden Lehre drängen mußte. Ist also für die bekennende Reformation und ihre Opposition gegen den Katholicismus naturgemäß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben derjenige Punkt der Glaubenserkenntniß, der in die Mitte gestellt wird, so ist damit noch gar Nichts über die Centrallehre des dogmatischen Systems ausgesagt. Im dogmatischen System muß doch diese Lehre eine sehr bestimmte einzelne genannt werden, welche in ihrer Ausprägung durch die Gotteslehre,

auf speculativ-progressivem oder constructivem Wege zur systematischen Darstellung und abschließenden Behandlung der Glaubenswahrheit gelangen, er hat sich nie mit streng systematischer Darstellung befreunden können, seine Dogmatik soll historisch-genetisch verfahren. Nicht das Begriffliche, nicht das allgemeinste Urdatum des christlichen Bewußtseins soll der Ausgangspunkt sein, damit von da aus das Lehrgebäude aufgeführt und in stetiger Beziehung zur Schrift und dem von der Kirche in ihrer Entwicklung gewonnenen Schatz christlicher Erkenntniß gestaltet werde: solcher Weg habe die Gefahr, dem Stoffe nicht gerecht zu werden. „Wer immer zuerst auf die systematische Kette der Begriffe sieht, der vergift zu leicht, daß auch Leben und Geschichte ihre Logik haben“. Es sei die Aufgabe der Theologie, immer mehr aller willkürlichen Construction einen festen Damm entgegen zu setzen. Darum begrüßt Kahnis mit Wohlgefallen die Freude unseres Zeitalters am Realen und Geschichtlichen, „sofern sie nicht auf Materialismus und Empirismus, sondern auf einem frischen Lebenszuge und auf der Voraussetzung einer Logik der Erscheinungen und Thatfachen ruht“. Im Reiche Christi ist „die Wahrheit Geschichte und die Geschichte Wahr-

die Lehre vom Menschen, von der Sünde, von Christo und seinem Werk völlig beherrscht und bestimmt wird. Jene Behauptung des Verfassers hat darum ganz den Charakter des Willkürlichen; Bekenntniß in der Reformationszeit und späteres dogmatisches Lehrgebäude sind zwei Dinge. — Aber ferner: was soll es überhaupt für einen rechten Sinn haben, daß eine einzelne Lehre der Dogmatik, und wäre es auch die centralste, die Würde eines Principis für dieselbe erhält? Es ist in neuerer Zeit öfter und gründlich nachgewiesen, daß, wie schon bei Luther in der Zusammenfügung von Glaube und Wort, Wort und Glaube der Glaube durchaus nicht einen bestimmten Glaubensartikel, sondern vielmehr den neuen Gesichtspunkt bezeichnet, durch welchen alle christliche Wahrheit betrachtet wird und ohne den es eben auch keine Lehre von der Rechtfertigung geben kann, so auch für die Dogmatik das Materialprincip als das mit Schrift und Kirchenlehre zusammengeschlossene Glaubensbewußtsein, welches seinen Inhalt wissenschaftlich zu begründen und zu gestalten sucht, aufzufassen ist. Wie kann denn auch eine einzelne Lehre der Dogmatik zugleich Princip der Dogmatik sein, da sie doch als Theil derselben durch das Princip (also etwa durch sich selbst?) sich muß gewinnen und begründen lassen? Eine einzelne Lehre, die für die Dogmatik Princip sein sollte, müßte schon außerhalb der Dogmatik liegen, und das ist absurd. Aber des Verfassers Begriff von Princip ist überhaupt ganz unzureichend. Denn welchen Werth hat ein Princip, welches nur das auf einen kurzen Ausdruck gebrachte Ganze ist? Ließe sich eine so kurze Aussage überhaupt finden, welche das Gesammte als ein mit Nothwendigkeit aus ihr Folgendes enthielte (wie Kahnis will), so würde doch nicht abzusehen sein, worin der Gewinn für die Dogmatik dabei liegen sollte? Der Werth dieser Aussage wäre ganz derselbe, wie der Werth alles Einzelnen, das mit Nothwendigkeit aus ihr folgt, und Gewißheit hätte sie nicht mehr als das Einzelne, das in ihr liegt. Sie läßt sich aber auch gar nicht finden. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben soll die ganze christliche Wahrheit, und zwar in ihrer lutherischen Bestimmtheit, enthalten? Aber kann denn nicht sogar die Rechtfertigung durch den Glauben bekannt werden und doch zugleich die Nothwendigkeit der Sünde? oder, doch zugleich das Wohnen Gottes in Christo als ein nur dynamisches hingestellt werden? oder, doch zugleich Glaube als *fides formata*, also eine Rechtfertigung durch heiliges Leben behauptet werden? Offenbar müßte man schon einen ganz bestimmten Begriff von Rechtfertigung durch den Glauben besitzen, um die einzelnen Lehren, die Kahnis vortragen will, mit Nothwendigkeit daraus ableiten zu können, und es würde vieler Umzäunungen bedürfen, um jene Lehre fähig zu machen, Solches zu leisten. Warum aber könnte man dann nicht jede Hauptlehre zum Princip machen? das Resultat bliebe dasselbe. Ausschließlich im Zusammenhang eines ganzen Systems kann es gelten, daß die in Einheit mit allem Uebrigen dargestellte einzelne Hauptlehre mikrokosmisch das Ganze abspiegelt und errathen läßt. — In gleicher Aeusserlichkeit werden denn auch beide Principien von Kahnis neben einander gestellt. Jene Lehre soll den ganzen Inhalt geben, und die Schrift den ganzen Beweis. Und doch ist die Schrift vor Allem auch da, das Bewußtsein des Dogmatikers mit neuem reichen Inhalt zu befruchten und eine Gewißheit von der Schrift als der vertrauenswerthen objectiven Darstellung des Christlichen gibt es nicht, ohne durch das, freilich richtiger zu fassende, sogenannte Materialprincip.

heit". Obgleich also diese Dogmatik im letzten Abschnitt die Glaubenswahrheit systematisch zusammenfassen und zum Abschluß bringen soll, so soll doch der längste Weg derselben auf dem mit kritischer Thätigkeit geeinigten nur reflectirenden Denken beruhen, ja, die letzte systematische Ausführung selbst nur das kurz zusammengefaßte Resultat der bisherigen Ausführungen sein. Die historisch-genetische Betrachtung aber, welche in diesen sich vollziehen soll, gewinnt der Verfasser durch Reflexion auf die fertige, in der Kirche ausgebildete Glaubenswahrheit; sie ist ihm der vorliegende Stoff, der zunächst durch Analyse und genaue Betrachtung wie Begründung verstanden und durchdrungen werden soll, damit durch solchen Ausgang vom Stoff das System als Abschluß gewonnen werde. Im System soll der vorher abgeklärte Stoff zur Ruhe kommen. — Indem Rahnis nun über das kirchliche Dogma reflectirt, zeigt sich ihm als erstes allgemeinstes Substrat das allgemeine religiöse Bewußtsein. Dieses hat schon eine Wahrheit, dieselbe soll aufgewiesen und herausgestellt werden. Darum enthält der zweite Abschnitt eine natürliche Theologie; in ihm wird auf die Religion als Thatsache reflectirt, die Wahrheit dieser Erscheinung dann durch Gründe der Vernunft, durch eine philosophische Erörterung der Beweise für das Dasein Gottes befestigt. Dabei findet die natürliche Vernunft eine recht ehrenvolle und bedeutende Stellung. Aber zu Weiterem muß fortgegangen werden, das weitere Substrat des kirchlichen Dogma's ist das Christliche, die christliche Offenbarung. Die Religion fordert Offenbarung, alle positiven Religionen berufen sich auf Offenbarung, es ist Aufgabe der Apologetik nachzuweisen, daß die christliche Religion die Wahrheit und Vollendung der Offenbarung erreicht hat. Darum unternimmt es der dritte Abschnitt, durch eingehende Behandlung der Heilsgeschichte und heiligen Schrift das Wesen und die Wahrheit des Christenthums darzustellen und zu erweisen. Um aber endlich das Lutherische im Dogma zu erhalten, soll der folgende vierte Abschnitt einen Abriß der Kirchen- und Dogmengeschichte bis zur Reformation geben, er soll „in das Netz der Entwicklung des alten, mittelalterlichen und reformatorischen Kirchenglaubens die Bildungs-geschichte der einzelnen Kirchenlehren zeichnen.“ Das Christliche hat sich also verzengt zum Reformatorischen, speciell, Lutherischen. Ueberall aber auf diesem Wege durch die Geschichte war der Blick auf die zu findende Wahrheit gerichtet, ihre Genesis sollte gesucht werden, überall also war das reflectirende Denken zugleich kritisch bewegt; Kritik soll und muß auch an der reformatorischen Ausprägung des lutherischen Kirchenglaubens geübt werden, es muß weggeschnitten, es muß ergänzt werden, darum folgt im fünften Abschnitt der zusammenfassende Abschluß.

Wir haben zu diesem systematischen Gebäude der Dogmatik vorzüglich Folgendes zu bemerken:

1) Der Verfasser täuscht sich, wenn er auf historisch-genetischem Wege die christliche Wahrheit als Wahrheit glaubt erweisen zu können. Er kann historisch durch treu reflectirendes Denken gewisse Thatsachen in ihrer Entwicklung darstellen, kann die eine Thatsache als Resultat anderer aufweisen, kann durch kritische Behandlung der Bezeugung solcher Thatsachen es bis zu großer Wahrscheinlichkeit erheben, daß sie geschehen, Wirklichkeit gewesen sind, aber um nun in solcher geschichtlichen Entwicklung, um in der Heilsgeschichte das Werden der Wahrheit zu sehen, dazu muß man schon anderswoher die Gewißheit der Wahrheit des Christenthums haben, jene geschichtliche Betrachtung für sich ver-

mag es nicht zu leisten. Ebenso sehr ist es, auf das Materiale gesehen, Täuschung, daß die Geschichte für sich die Macht gibt, durch Reflexion auf sie den Inhalt der christlichen Glaubenswahrheit sicher zu erkennen. — Es ist wohl recht schön, daß im Christenthum die Wahrheit Geschichte und Geschichte Wahrheit ist, daß Leben und Thatfachen eine Logik haben und in dem geschichtlichen Werden die Wahrheit selbst wird. Aber der Standpunkt der bloßen Geschichte hat nicht die Macht, die Logik des Lebens und der Geschichte zu entdecken. Der Standpunkt der Geschichte für sich vermag noch nicht die abstracte Freiheit oder Willkür als genügenden Erklärungsgrund der Geschichte abzuschneiden. Die Logik und werdende Wahrheit in der Geschichte kann erst erfaßt werden, wenn die Geschichte als getragen von ewigen Gedanken Gottes, die in ihr ihre Verwirklichung unablässig erstreben, schon gedacht ist. Das Nach — denken der Gedanken Gottes und seines Rathes ist der einzige Schlüssel, um im Gewirre der Geschichte die werdende Wahrheit zu finden. Die Geschichte für sich ist ebensosehr Geschichte der Unwahrheit und Lüge wie der Wahrheit, ebensosehr Geschichte des Widerchristenthums wie des Christenthums. Und in mannichfaltigen Gestaltungen mischt und verbindet sich beides in der Geschichte. Eine Dogmatik, welche mit Geschichte ihre Bahn eröffnen und durch den Weg der Geschichte das Werden der Wahrheit aufweisen will, hat keinen Boden unter den Füßen. Sie muß vielmehr vor Allem den Begriff des Ziele seiner Liebe verfolgenden Gottes fixiren; ohne diesen in die Geschichte gehen, hieße entweder: den Weg sich abschneiden, in ihr die werdende Wahrheit zu finden, oder: aller Macht sich begeben, um das, was nun doch als werdende Wahrheit in der Geschichte hingestellt wird, gegen den Vorwurf willkürlicher Auswahl zu sichern. Gleich unfruchtbar ist freilich auch das entgegengesetzte Extrem, der Standpunkt eines vorgeblich rein apriorischen Denkens, das die Wirklichkeit und ihre Wahrheit aus der Leere des Gedankens glaubt schöpfen zu können; das ist der Standpunkt der abstracten Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens, der in seiner starren Einheit und Kälte von der lebendigen und bewegten Wirklichkeit, welche die Macht freier Thaten kennt, sich muß strafen lassen. Gleich unhaltbar ist dieses überspannt speculative und jenes einseitig empirische Verfahren. Der Verfasser selbst gibt deutlichen Beweis dafür. Auf sein Urtheilen über die geschichtliche Entwicklung hat er nicht aus der Geschichte selbst, sondern hinzugebracht, und ihn begleitet das Gefühl, daß durch die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung noch nicht der Beweis der Wahrheit geleistet ist. So wird die Wahrheit der natürlichen Religion durch Vernunft und Philosophie erwiesen, und als das Wesen des Christenthums in der Geschichte des Heils gegeben ist, soll nach S. 639. der Beweis seiner Wahrheit auf dreifachem Wege sich vollziehen können: 1) philosophisch die Wahrheit der Idee des Christenthums, 2) historisch, daß es Thatfache ist, 3) praktisch, daß es Lebensthatfache des Christen ist (Zeugniß des heiligen Geistes). Also die Geschichte zeigt höchstens Thatfachen, Philosophie und Praxis muß das Geschichtliche als Wahrheit erweisen. Merkwürdigerweise wird nun freilich gar kein Beweis für die Wahrheit des Christenthums wirklich gegeben, der Erfahrungsbeweis kann nicht gegeben werden, in Bezug auf den philosophischen werden allerlei mögliche Wege angeführt, aber keiner beschritten; so bleibt Alles in der Luft stehen, aber der Verfasser gesteht doch zu, daß Geschichte nicht ausreicht, um das Christenthum als Wahrheit zu

erweisen. So zeigt die Ausführung deutlich das Ungenügen dieses historisch-genetischen Weges. Und wie wenig Gewicht hat unter solchen Umständen die Abneigung des Verfassers gegen den streng systematischen Weg! Gerade bei seinem Pochen auf Geschichte öffnet er der Willkür die Thür, die er schließen will; und streng systematisches Denken braucht nicht in der Illusion eines reinen Apriorismus Leben und Geschichte zu vergessen. Wie? wenn nun das die Reihe der Begriffe streng entwickelnde und producirende Denken Leben und Geschichte mit ihrer Logik sich immanent, ja als treibendes Princip in sich hat? Einen sichereren Weg gibt es nicht, um Willkür abzuschneiden, um dem Stoff und der Geschichte gerecht zu werden, als wenn das Denken selbst ein im Christenglauben ruhendes und gesättigtes, ein durch die Entwicklung der Kirche befruchtetes ist.

Ferner aber: wie ungestaltig, schwerfällig und breit wird durch diesen historisch-genetischen Weg die Dogmatik! Sie muß sich nicht nur mit einer natürlichen Theologie, mit einer Einleitung in die heiligen Schriften, einer biblischen Theologie belasten lassen, auch eine Kirchen- und Dogmengeschichte muß sie geben, eine genaue Entwicklung besonders der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, wie könnte sie sonst die Genesis der einzelnen Dogmen der lutherischen Lehre darstellen! Und nicht nur das: in jedem Abschnitte kehren auch fast alle Lehren wieder, durch viele Wiederholungen hindurch wird man bei dem „System“ endlich anlangen. Zuerst wird in der natürlichen Theologie nachgeforscht, wie viel vom Dogma schon durch die *ratio naturalis* gewonnen werden kann, das Gefundene muß natürlich wiederkehren 1) in der biblischen Theologie, 2) in der Dogmengeschichte und Darstellung des Kirchenglaubens, 3) im System. Ähnliches gilt von den folgenden Abschnitten.

Die zwei besprochenen formalen Punkte sind so durchschlagend für den wissenschaftlichen Charakter einer Dogmatik, daß Recensent sie genauer zu besprechen für geboten hielt. Es mangelt der Raum, um den Leser lebendiger in den Inhalt und die einzelnen Ausführungen dieser Dogmatik hineinzuführen, in denen, wenn wir sie vielmehr als biblische Theologie betrachten, des Trefflichen und Anregenden Vieles sich darbietet.

Göttingen.

Repetent Harries.

Christliche Sittenlehre von † Christian Friedrich Schmid,
Dr. und ordentl. Prof. der Theologie, Frühprediger und Super-
attendenten des theol. Seminars zu Tübingen. Herausgegeben
von Dr. A. Heller. Stuttgart, bei C. G. Riesching.

Mit seltener Freude ist dieses opus postumum des berühmten zu früh verstorbenen Theologen zu begrüßen, von welchem wir bereits die biblische Theologie neuen Testaments, aus seinen Vorlesungen redigirt empfangen haben, die mit so ungetheiltem Beifall als Werk gediegener besonnener Forschung und ächter wenn gleich prunkloser Gelehrsamkeit aufgenommen und bereits in zweiter Auflage in den Händen des Publikums ist. Auch dieses noch größere Werk ist mit ähnlicher Pietät und Sorgfalt herausgegeben und wir nehmen keinen Anstand, dem Worte des Herausgebers beizupflichten, daß diese zweite Gabe eine nicht minder werthvolle als die erste sei, glauben auch, daß ihr eine tiefgreifende Wirksamkeit in unserer Gegenwart beschieden sein wird. Zwar würde

das Werk, wäre dem hochverehrten seligen Verfasser, dem so viele Theologen der Gegenwart, unter ihnen auch der Referent, in unaussprechlicher Liebe und Dankbarkeit verbunden sind, vergönnt gewesen, selber die letzte Hand anzulegen, sicher in noch vollkommenerer und ebenmäßigerer Form vor uns liegen. Denn jetzt liegt der zweite oder besondere Theil „das christlich Gute in seiner wesentlichen Besonderung“ S. 638—806. so zu sagen nur in verjüngtem Maßstab, wenn gleich mit Alles beherrschenden Kerngedanken vor uns, während der erste oder allgemeine Theil nach dem Begriff, Methode und Begriff der christlichen Sittenlehre, S. 1—116. behandelt war, unter dem Titel: „das christlich Gute in seiner Allgemeinheit“ über 500 Seiten füllt. Aber das Werk, an welchem in Gestalt der Vorlesungen, die er 30 Jahre hindurch unermüdlich Stoff und Form neu durcharbeitend gehalten hat, und an denen so viele Generationen der studirenden Jugend sich erfreuten, ist in seinen Grundgedanken so ausgetragen und ausgereift, daß die Freude an der Erscheinung desselben wohl eine ungetrübte sein darf.

Schmid definirt den Begriff der christlichen Sittenlehre als die Wissenschaft von dem christlichen Leben, als dem christlich Guten. Sie ist ihm Wissenschaft nicht bloß im historischen Sinn, auch nicht bloß, weil sie ihre Lehren begriffsmäßig im gegenseitigen Zusammenhang darstellen soll, sondern weil sie sie auch auf ihre höchsten Gründe zurückzuführen und so zu einem logischen Ganzen von bestimmten und überzeugenden Lehren zu verbinden hat unter Anwendung der wissenschaftlichen Sprache.

Sie setzt sich die Dogmatik voraus, ist aber von ihr unterschieden. Sie ist nicht ein Nebenzweig der eigentlichen Theologie, wie de Wette wollte, denn die Idee des sittlich Guten gehört nicht einem ganz anderen Gebiete an als dem, das von Gott handelt, dem dogmatischen. Die Idee des sittlich Guten ist nur die Idee des göttlichen Willens, wie er den freien Willen sittlicher Persönlichkeiten beherrscht. Nennt man die Dogmatik die Wissenschaft „von der Religion“, so gehört ja zur Religion auch die sittliche Gemeinschaft mit Gott, der religiöse Glaube hat auch eine für den menschlichen Willen gesetzgebende Kraft, so daß man die sittliche Seite nicht aus der Religion verbannen kann, wie de Wette wollte. Andererseits kann man Dogmatik und Ethik auch zu sehr identificiren, und das wird um so leichter geschehen, je weniger die freie Thätigkeit des Menschen in Rechnung genommen wird, wenn gleich auch so Schleiermacher beide auseinander zu halten sucht als Beschreibung der überwiegend leidenden und überwiegend thätigen Zustände; was er in seiner „christlichen Sitten“ so modificirt: Gott ist es, an dem das Interesse des Frommen haftet und der andererseits „zum Handeln treibt.“ Darin liege die Einheit und die Differenz beider. Dogmatisch ist die Frage (regressiv) die: was muß sein, weil das religiöse Selbstbewußtsein, ethisch die: was muß werden, da das religiöse Selbstbewußtsein nothwendig auch ein Antrieb werden, in einen Cyklus von Handlungen ausgehen muß. Dazu nimmt Schmid auch noch Marheinecke's Satz: die Religion ist das Glauben im Leben und das Leben im Glauben, der Glaube hat seine Wirklichkeit im Leben und Handeln, das Leben hat seine Wahrheit im Glauben. Wie nur der Glaube der wirkliche ist, der nicht ist ohne wirksam zu sein, ohne seine Werke, wie alle wahre Tugend nur aus dem Glauben kommt, so ist die Dogmatik „negativ bedingt durch die theologische Moral, diese hingegen positiv

bedingt durch jene“ (S. 1—6.). Er selbst aber fügt dem bei, der Begriff der sittlichen Freiheit ist es, worauf das Verhältniß von Glaubens- und Sittenlehre beruht. Eine von Dogmatik verschiedene Ethik ist möglich und nothwendig, wenn es wirklich sittliche Persönlichkeit gibt, wenn nicht bloß Natur ist, sondern die Spitze der Welt die freie Creatur bildet, wie Gott selbst persönlich ist, der Mensch also etwas Anderes als bloße Erscheinungsform Gottes, nicht ein bloß werdendes, sondern ein handelndes Wesen. Auf der andern Seite drohte Deismus, wenn die sittliche Freiheit als Unabhängigkeit von Gott genommen würde, da würde die Ethik durch eine Kluft von der Dogmatik geschieden. Aber das Band zwischen beiden stellt dadurch sich her, daß die Lehre von den göttlichen Dingen oder die Dogmatik sich nicht bloß auf das Wesen Gottes und das religiöse Verhältniß der Welt und des Menschen als schlechtthin gegebenes beschränkt, sondern sich auch auf das Verhältniß Gottes zum Menschen erstreckt ¹⁾, wie es durch das Wollen und Handeln des Menschen als freier zurechnungsfähiger Persönlichkeit realisirt werden soll. Es ist der christlich fromme Geist in Form des praktischen Antriebs, wovon die christliche Sittenlehre ausgeht. Innerhalb der Dogmatik können die ethischen Fragen nicht zu ihrer Befriedigung kommen, und damit ist die so lange verkannte Selbstständigkeit der Ethik gegeben. Es gibt weder eine Stelle in der Dogmatik, in welche die ganze Ethik eingeschoben werden könnte, noch lassen sich in befriedigender Weise in jedes Hauptstück der Dogmatik entsprechende ethische Theile einweben, weil die Erkenntniß der Ethik die ganze Dogmatik zur Voraussetzung hat. Daher Schmid auch (S. 8.) Nitzsch's Versuch, beide in ein Ganzes zu vereinigen, vornehmlich nur für bestimmte Zeitbedürfnisse billigt, nämlich lehren es darauf ankommt, den inneren Zusammenhang beider wieder einmal evident zu machen. Er behauptet, auch für die Ethik so sehr „eine eigenthümliche Basis“, daß er sagen kann, es habe die Dogmatik auch Voraussetzungen in der Ethik (S. 8.). Das christliche fromme Bewußtsein ist ihm die Grundlage beider, aber in ruhender Form Grundlage der Dogmatik, in Form des praktischen Antriebs Grundlage der Ethik. Er will nicht eine bloße Subordination der einen unter die andere, sondern in Selbstständigkeit haben sie ein Wechselverhältniß durch die Gemeinsamkeit ihrer Basis; sie stehen in organischem Zusammenhang, Gesetze der Dogmatik müssen sich in der Ethik widerspiegeln und umgekehrt.

So treffende Gedanken hierin liegen, so bleibt doch eine gewisse Unklarheit zurück, denn das letztere deutet auf ein vollständigeres Wechselverhältniß, ja auf eine Coordination beider entschiedener hin als der Ausdruck besagt: die Dogmatik sei durch die Ethik negativ bedingt, dürfe nichts enthalten, was ethischen Sätzen widerspricht, während die Ethik positiv bedingt sei durch die Dogmatik. Bedingend, sei es positiv oder negativ, wird die Ethik für die Dogmatik nur sein können, wenn sie ein selbstständiges, in sich sicheres Princip besitzt, das sie nicht erst von der Dogmatik her borgt, weil sie sonst doch nur ein unselbstständiger Ausläufer dogmatischer Entwicklungen wäre. Es scheint uns, die Dogmatik gibt für die Ethik zwar die Bedingungen ihrer Möglichkeit, wenn nämlich die Ethik, wie die christliche muß, auf ihre theologischen Gründe zurück-

¹⁾ So dürfte wohl S. 6. zu lesen sein statt: Verhältniß — zu Gott.

geht; aber auch die Dogmatik kann sich nicht in ihrer Fülle ausbreiten, namentlich nicht das System der göttlichen, auch auf die Sünde sich beziehenden Thaten darstellen, wenn sie nicht Sätze, die eigentlich Eigenthum der Ethik sind, sich voraussetzt als Bedingungen ihres Fortschreitens, ethische Sätze, die nicht bloß ethische Principien sind, wie sie in Gott ruhen, und so nach gewöhnlicher Methode von der Dogmatik erörtert werden, sondern Sätze, wie sie sich aus der Geschichte des Menschlich-Ethischen und seines Processes so ergeben, daß sie die Voraussetzungen für gewisse weitere göttliche Thaten werden. Der Rest von Unklarheit, der uns bei Schmid bleibt, dürfte seinen Grund darin haben, daß er bei dem christlich frommen Selbstbewußtsein als ruhendem und als Antrieb stehen bleibt, ohne über den subjectiven christlich frommen Zustand hinaus zu einer objectiven Gotteslehre vorzuschreiten. Diese Gotteslehre könnte man den ersten Theil der systematischen Theologie nennen; sie enthält auch die Ethik des göttlichen Wesens. Von ihr sind einerseits die specielle christliche Dogmatik und die christliche Ethik gleich unmittelbar als von ihrer positiven Voraussetzung abhängig; während von diesen beiden keine ohne die andere zum Ziele kommen könnte; also beide für einander gegenseitig die negative Bedingung ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit bilden. Bleibt man dagegen nur stehen bei dem frommen Bewußtsein als ruhendem und als Antrieb, so sieht man nicht, wie beschaffen dasjenige fromme Bewußtsein sein soll, welches der gemeinsame Ausgangspunkt für beide ist. Ja wenn doch die Ethik auch eine Lehre von Glütern und Tugenden hat und nicht bloß von Handlungen, so wird das christlich fromme Bewußtsein auch als zuständliches oder ruhendes zum ethischen Gebiete gehören und so ist Gefahr, daß wir, das fromme Bewußtsein zu oberst setzend und nicht eine Gotteslehre (die freilich ihrerseits fromme Erfahrung voraussetzt) nur im Gebiet der Ethik bleiben, das „eigentlich Dogmatische“ aber nicht erreichen. Das scheint Schleiermachers begegnet zu sein, indem ihm die Dogmatik nur Beschreibung der christlichen Frömmigkeit, also christlicher Tugend wird.

Die philosophische Sittenlehre (fährt Schmid fort), in Rechtslehre und Ethik zerfallend, macht zwar das sittlich Gute zum Object wie die christliche Ethik, aber jene hat eine andere Erkenntnißquelle und ein anderes Organ als diese. Sie geht rein zurück auf den menschlichen Geist, um aus dem reinen Ich heraus im reinen Denken den reinen Begriff, die Idee des sittlich Guten abzuleiten und zu construiren; das christlich Gute sei aber das christliche Leben, das nicht aus einer logischen Nothwendigkeit kann construirt werden. „Denn so wenig man die Sünde aus reinen Begriffen construiren kann, so wenig ist die Ueberwindung der Sünde im Glauben an Jesum Christum mit logischer Nothwendigkeit aus dem reinen Ich construierbar.“ Wie so Ausgangspunkt und genetisches Princip oder Erkenntnißquelle und Organ, mit einem Wort die Methode beiderseits eine verschiedene sei, so auch der Inhalt, indem die christliche Ethik das Gute nothwendig zugleich als religiöses Leben auffasse (Sittengesetz = Willen Gottes, Tugend = Frömmigkeit, sittliches Gut = Reich Gottes), was die philosophische nicht müsse. Dazu komme, daß die christliche Ethik das sittlich Gute zurückführen müsse auf Gott in Christo. Er ist als Erlöser von der Sünde Offenbarer, Vorbild und Urbild wie Verwirklicher des sittlich Guten; er ist der Mittelpunkt der christlichen Ethik wie der christlichen

Dogmatik. Und so sind der christlichen Ethik zwei Hauptlehren nothwendig, die von der Sünde als Abfall von Gott und die von der Erlösung in Christo, in welcher nicht nur die reale Möglichkeit des sittlich Guten zur Darstellung kommt, während die philosophische nicht einmal dieses erreicht, sondern die Wirklichkeit selbst, indem sie principiell vollzogen ist in der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi und seinem objectiven Erlösungswerk, das nicht bloß seine Menschwerdung, sondern Alles bis zur Ausgießung des Geistes, ja bis zu Wort und Sacrament in sich schließt. So ist das christlich Gute das Leben aus und in Gott, die Verwirklichung des göttlichen Reichs unter dem einen Haupte Christus, der allein jenes Leben und dieses Reich begründet und verbürgt, und es ist, was die Sittenlehre außer Christo gibt, nur ein Schatten des künftigen, die Realität und die Kraft dazu nur in Christo.

Man wird dieser lichtvollen Darstellung in Allem, was sie von einer Sittenlehre außer Christo sagt, zustimmen müssen und höchstens fragen können, ob denn eine philosophische Ethik aus dem reinen Denken oder dem reinen Ich construierbar oder ohne Subreptionen je construirt worden sei. Dagegen gibt die Andeutung, daß die Philosophie nicht von Religion abstrahiren müsse, schon die Frage auf, ob nicht Hoffnung sei zu zeigen, daß die Philosophie, weil sie das Unvollkommnere nicht vorziehen kann, nicht auch die Religion als Basis anzuerkennen habe, und weiter erhebt sich die Frage: ob ein Philosoph in dem Maße, als er Christ wird, aufhören müsse Philosoph zu sein, ob das Christenthum, wie es dem ganzen Menschen neue Belebung gebracht hat, nicht auch die speculative Kraft belebe; ob also nicht der Christ, wenn er wissenschaftlichen Beruf hat, doch darauf zu denken habe, in strengster systematischer, d. h. speculativer Form zu verfahren. Wir gehen hierzu, d. h. zur Methode der christlichen Ethik, näher über, nachdem wir nur noch den trefflichen Gedanken ausgezeichnet haben, daß ein sehr inniges Verhältniß zwischen der historischen Theologie und der Ethik bestehe, das so lange noch nicht zu seinem Recht gekommen sei, als die ethischen Sätze nicht ebenso wie die dogmatischen ihre Dogmengeschichte zur Seite haben und die Geschichte des christlichen und kirchlichen Lebens in seiner Mannigfaltigkeit unter diesem Gesichtspunkt betrachtet sei.

Was nun also die Methode betrifft (§. 24 ff.), so fordert er die systematisch theologische, welche das Christliche als freithätiges, das christlich Gute theils in seiner Einheit, theils nach seiner inneren Gliederung zu erfassen suche, so daß ein Ganzes begrifflicher Lehre oder ein gegliederter Organismus entstehe, in welchem das Einzelne immer mit dem Ganzen gedacht und begriffen wird. Aber theologisch systematisch sei die Methode, nicht philosophisch so, daß ein System von Lehren angestrebt würde, die nur aus dem reinen Denken construirt wären. Der theologische Gegenstand, Christum und die Offenbarung in ihm umfassend, die Alteration des Menschen durch die Sünde voraussetzend, verbietet die Annahme, daß er schlechthin aus dem menschlichen Geist als solchem selbstständig entwickelt werde. Das Subject vielmehr, das menschliche, das ja auch Subject der „theologischen Erkenntniß“ ist, „ist als solches in einer Entzweiung mit Gott begriffen und besitzt daher die Fähigkeit nicht mehr, die göttliche Wahrheit aus sich zu entwickeln.“ Er sagt damit also bestimmt, eine vom Christenthum absehbende Philosophie bringe keine wahre Ethik zu Stande.

Auf der anderen Seite genügt ihm aber nicht, die Christliche Lehre nur historisch als ein logisches Ganzes zu geben, sei es nach dem Bekenntniß der Kirche oder nach der Darstellung der heiligen Schrift, denn das wäre nur ein wenn auch logisches Ganzes von geschichtlich Gegebenem und nicht ein Ganzes von sich selbst bewahrheitenden Lehren. Zwar ist schon die geschichtliche Aneignung des Christenthums etwas sehr Wichtiges, ja das Erste, wenn doch das Christenthum nicht aus dem reinen Denken construiert werden soll. Der Lehrinhalt heiliger Schrift, wie er in der biblischen Theologie historisch dargestellt wird, ist eine Vorbereitung der systematischen; aber es ist darin nur eine gesteigerte exegetische Function; nicht die der theologischen Systematik, welche noch mehr als die exegetische eine geschehene innere Aneignung der christlichen Wahrheit voraussetzt, theils eine sittliche im lebendigen Glauben, theils eine theoretische in ausgebildeter Glaubenserkenntniß, gestützt auf diesen Glauben und die Erleuchtung des Glaubens in sich tragend.

Da er nun auch eine äußerliche Combination des Christlichen und philosophischen Elements verwirft, weil es da an der Einheit des Ausgangspunktes fehlte, da vielmehr die theologische Ethik ein durch und durch theologisches Lehrsystem sein soll, in welchem Alles christlich ist, wie je nach seiner Art geistig angeeignet und durchdrungen, so fragt sich, wie geschieht das? Er beantwortet es so, daß er zuerst erörtert, wie der Stoff der christlichen Ethik zu gewinnen und dann, wie er anzuordnen sei.

Die nächste Quelle, antwortet er, ist nicht der subjective Geist oder die Vernunft an sich, wie der Nationalismus in seinen verschiedenen Formen will, aber auch nicht die heilige Schrift. Auch sie nicht, wie wohl der alte Supernaturalismus, der noch jetzt seine Nachwirkungen hat, es meint (S. 29 f.). Die heilige Schrift ist die Darstellung der Offenbarungsthatfachen und Lehren in ihrer ursprünglichen, wesentlichen Vollkommenheit und Lauterkeit in geistiger und lebenskräftiger Weise, so daß sie das neue Leben aus und in Gott und daher die demselben entsprechende Erleuchtung, Glaubenserkenntniß und Glaubensüberzeugung zu erzeugen im Stande ist (S. 27.). Aber die Gläubigen haben nun auch den Schatz, der ihrer Selbstthätigkeit anvertraut ist, zu brauchen für den wesentlichen Endzweck des Heils und Lebens in Christo, sowie zur rechten lebendigen Glaubenserkenntniß auch in Form der Wissenschaft. Jener Supranaturalismus bringt es zu keinem wissenschaftlichen System, jene rein philosophische Methode zu keinem christlichen. Aber die alte evangelische Anschauungsweise, beiden überlegen, beruht durch und durch auf einer Aneignung des göttlichen Worts im heiligen Geist, als einer Aneignung, die das Zeugniß des heiligen Geistes im Innern in sich trage, ebendaher mit göttlicher Gewißheit austrete. Es gibt keine dem Wesen des Gegenstandes angemessene Aneignung der christlichen Wahrheit als die auf dem Wege des sittlichen Aneignungsprocesses im Glauben, und die rechte Erkenntniß im Christenthum ist daher Glaubenserkenntniß, und so hoch diese Erkenntniß sich mag steigern, so tief sie sich mag gründen, so vollkommen sie sich mag zu einem System gestalten, immer muß ihre Wurzel Glaube bleiben, sie muß den Glauben an sich behalten, Glaubenserkenntniß sein (S. 30 f.).

So ist die nächste Quelle, aus welcher die Darstellung des theologischen Systems fließen muß, der christliche Geist des Subjects, das christliche

Bewußtsein, das Glaubensbewußtsein, in welchem das Christenthum als Wahrheit in die Form des menschlichen Geistes eingedrungen ist (S. 30.). Das Wort in rechter Weise angeeignet, bringt auch Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und nun ist der Gegenstand des christlichen Wissens nicht mehr ein fremder, sondern man gewinnt eine Glaubenserkenntniß, eine Glaubenswissenschaft, welche die wesentliche Wahrheit in sich trägt und so auch die wesentliche Wissensgewißheit in sich hat (S. 31.).

Indem Schmid so den christlichen Geist als das Subject bestimmt, von welchem nicht bloß das christliche Lehrsystem ausgebaut wird, sondern auch, aus welchem die Darstellung selber genommen wird, so daß diese zugleich ein getreuer Abdruck der inneren christlichen Glaubenserkenntniß und Glaubenswissenschaft ist, so tritt er darin bewußt (S. 32.) Nothe nahe, sowie der Schleiermacher'schen Methode des christlichen Bewußtseins, nur daß er bestimmter eine auf jedem Schritte nachgewiesene Identität der christlichen Glaubenserkenntniß und Wissenschaft mit dem objectiven Christenthum fordert, ohne jedoch die speculative Methode an sich zu verwerfen, wenn sie nur vermöchte, der Lehre von der Sünde und der historischen Erlösung ihr Recht zu gönnen.

An der heiligen Schrift also muß auf jedem Schritt sich die Christlichkeit der ethischen Sätze erproben. Ihre Wahrheit muß durch die Geschlossenheit des Zusammenhangs und durch die Ueberzeugung sich beweisen, welche dadurch hervgerufen wird, daß die wesentliche Beziehung des objectiven Christenthums auf den menschlichen Geist in seiner Totalität als des denkenden, fühlenden und wollenden hervortritt und das objective Christenthum sich als Eigenthum des Geistes bewährt (S. 52.). — Die exegetische Seite läßt das A. T. nicht außer Acht; die Schrift ist eine Einheit. Aber keine unterschiedslose. Man darf nicht alt- und neutestamentliche Stellen unter einander mischen und gleichmäßig benützen. Die alttestamentliche Oekonomie ist in Thatfache und Lehre nur eben als vorsinnliche, vorbildliche, schattenbildliche anzuschauen und zu behandeln. Alles, was das A. T. an göttlichen Thatfachen und Lehren enthält, ist erst in die Potenz der Erfüllung zu erheben, ehe wir es als Bestandtheil christlicher Offenbarung und Offenbarungswahrheit anzuerkennen haben (S. 34), denn nicht an die göttlichen Offenbarungsthatfachen des A. T. an sich sind wir mit unserer Erlösungsbedürftigkeit gewiesen, sondern an das, was durch das A. T. vorbereitet und angekündigt ist. Es ist namentlich in ethischer Hinsicht ein großer Unterschied zwischen beiden Testamenten. Die ethische Wahrheit im neuen Bund hat sich losgeschält von der bürgerlichen, nationalen, geschichtlichen Bedingtheit und sich eine Ausprägung gegeben, die für den Menschen als Menschen, gemäß der Offenbarungsstufe des culminirenden Heiles, angemessen ist. Es ist daher den Christen überlassen, auf diesen allgemein menschlichen Grund hin erst das speciell Nationale und bürgerlich Geschichtliche aufzubauen, sich ihr bürgerliches Gesetz selber zu machen und den Geist des Christenthums auszuprägen in sittlich religiösen Gesellschaftsformen, die den jedesmal vorhandenen geschichtlichen und nationalen Bedingungen entsprechen. Aber gerade bei der nicht zum Voraus fixirten Ausprägung des christlich Sittlichen ist der in freier Selbstthätigkeit, Ausscheidung und Auswahl geschehende Rückblick auf die nationalen Ordnungen im alten Bunde sehr lehrreich. Für sich aber ist das A. T. nicht Erkenntnißquelle unserer sittlichen Sittenlehre, sonst müßten wir

diese mit dem ganzen Wortinhalt des mosaischen Gesetzes beschweren, wie die römische Kirche in Absicht auf Gottesdienst und Hierarchie sich bald allzu sehr an die alttestamentlichen Normen band, überhaupt in allen Beziehungen eine Neigung zum Gesetzlischen zeigt.

Aber Schmid fordert auch einen festen Zusammenhang der christlichen Ethik mit der Geschichte der Kirche, theils ihrem Bekenntniß, theils ihrer geistigen Arbeit für die Ethik, beides natürlich in kritischem Verhalten auf Grund der Schrift. Aus dem Bekenntniß wie aus der Lehrentwicklung in der Kirche (S. 37.) muß mit der Verwendung des Angemessenen das nicht Frommende ausgeschieden werden. Zu dem Ende scheidet er zuerst das Häretische aus, wobei er Schleiermacher's vier Grundhäresen vervollständigt durch Beziehung auch der Gotteslehre (Pantheismus und Deismus). Daran schließt sich (S. 43 ff.) die Ausscheidung des Unprotestantischen in Beziehung auf die Erkenntnißquelle und auf den Inhalt, z. B. der falschen Steigerung der sittlichen Kraft des Einzelnen im Anfang und Fortgang, besonders aber der Zurückstellung des Glaubens als Fundamentes des sittlichen Lebens neben dem übermäßigen Gewicht, das auf die Gemeinschaft gelegt und wodurch der persönlichen Gewissensfreiheit und der relativen Selbstständigkeit christlichen Charakters und Handelns zu nahe getreten wird. — Endlich wird noch die Frage erwogen, ob nicht die Ausscheidung noch weiter fortschreiten soll, auch auf evangelischem Boden, so daß nur eine rein reformirte oder rein lutherische Ethik übrig bleibe? Schmid selbst stand bekanntlich mit Vorliebe in der lutherischen Confession, er warnt auch in diesem Sinn vor der Neigung der Deutschen zum Ausländischen, die zwar eine gewisse Vielseitigkeit an sich trage, aber auch einen Mangel an Festigkeit. In der lutherischen Kirche, sagt er, darf sich das Selbstbewußtsein wohl wieder vertiefen. Sie hat Vieles, dessen sie sich nicht schämen darf und dessen sie wohl bedürftig ist. Auf der anderen Seite, fährt er fort, ist es wunderbar, warum nicht eine Kirche von der anderen, welche auf gleichem Boden steht, auch lernen soll: zu lernen hat die unsrige besonders auf dem praktischen Boden kirchlicher Gemeinschaft, und diese wirkt auch einigermassen zurück auf den Boden des Dogma's (S. 48). Er will daher keine Formel festsetzen, nach welcher Reformirtes oder Lutherisches ausgeschlossen werden müßte. Es genügt ihm mit Recht das evangelische Princip nach seiner formalen und materialen Seite. Namentlich sagt er von der letzteren, daß es uns als hinreichend bestimmende und fruchtbare Richtschnur diene, um auszuscheiden, was dem ächten Gotteswort in seiner principmäßigen evangelischen Auffassung nicht angemessen ist. — Goldene Worte voll Weisheit gibt er dann noch über das Verhältniß der christlichen Ethik zum Glaubensbekenntniß (S. 48 ff.). Wir theilen sie in einiger Vollständigkeit mit. Die Theologie ist Glaubenswissenschaft und der Glaube Wurzel eines Gemeinschaftslebens. Wie nun dieses in sich selbst Bedürfniß, Trieb und Kraft hat, sich zu einer Wissenschaft des christlichen Glaubens zu entwickeln und zu gestalten, so hat hinwiederum die so entstandene Glaubenswissenschaft die Bestimmung, Trieb und Kraft, die im Glaubensleben wurzelnde Gemeinschaft zu fördern, und das ist das rechte Verhältniß zwischen Theologie und Kirche. Die Kirche treibt aus sich hervor als lebendigen Sproß eine wissenschaftliche Schule und diese strekt wieder zurück zur Kirche, hält sich im Zusammenhang mit ihr und wirkt auf sie zurück. Aber die Schule muß sich wohl hüten, sich mit der

Kirche an sich zu identificiren, sie ist noch nicht die Kirche und nicht mehr die Kirche, sie ist Schule geworden, aber Schule der Kirche und für die Kirche. Die wissenschaftliche Schule der Kirche hat es nun natürlich mit der Lehre zu thun und namentlich mit der Lehre der besonderen Kirchen. In dieser Schule ist diese Lehre zu erforschen, zu prüfen, darzustellen, und in diesen drei Beziehungen hat sie unablässig Versuche zu machen; dazu ist sie berechtigt und verpflichtet. Sie muß aber nur nicht meinen, daß jeder Versuch schon eine reife Frucht und eine gedeihliche Förderung der Kirche sei; denn dazu gehört viel, daß etwas die Evidenz des den Glauben in sich tragenden Wissens habe. Demgemäß hat die Theologie, abgesehen von der normativen Kraft der Schrift, sich in das evangelische Glaubensbekenntniß so hineinzustellen, daß sie sich aus demselben heraus selbst aufbaut. Damit ist jedoch schlechthin nicht gemeint, daß sie beim Aufbau ihres Lehrgebäudes die Lehrsätze des kirchlichen Glaubensbekenntnisses nur einfach in sich herübernehme. Das wäre ja höchstens eine historische Behandlung, ja nicht einmal dieses; denn die einzelnen Lehren unseres Glaubensbekenntnisses sind nicht als einzelne Lehren in der Kirche entstanden, sondern sie sind in der Kirche aus einem Grundbewußtsein heraus, aus einem Grundgedanken herausgewachsen und haben sich als organische Sprossen oder Glieder eines einheitlichen Gedankens dargestellt. Die ganze Reformation ist ja nicht ein Complex einzelner Ereignisse und Handlungen, sondern aus Einem lebendigen Grundbewußtsein heraus in die Wirklichkeit getreten, zwar unter vielerlei Kämpfen, aber dann doch aus einem wesentlich ganz sicheren Grundbewußtsein, das freilich Zeit brauchte, bis es sich selber immer mehr klar wurde und sich im Einzelnen geltend machte, und zwar wie gegenüber von Thatfachen, Einrichtungen, Autorität, so gegenüber von Lehren, die im Lauf der Zeit in der Kirche Geltung erhalten hatten und die nun eben von jenem evangelischen Bewußtsein aus gereinigt und berichtigt wurden, und zwar so, daß man jenes einheitlichen Grundbewußtseins sich auch lehrhaft klar wurde. Indem sich die theologische Wissenschaft bei ihrer systematischen Function auf die Kirchenlehre bezieht, hat sie diese auf ihren Grundbegriff als auf das Princip der evangelischen Kirche zu reduciren, hat dieses Princip in seiner Lebendigkeit, Wahrheit, Nothwendigkeit aufzufassen und von da aus dann die einzelnen Lehren zu entwickeln als lebendig, organisch zusammenhängend mit jenem Grundgedanken, wodurch die Anschauung und Darstellung der kirchlichen Lehre erst eine organische, lebendige wird im Gegensatz gegen die aggregatmäßige. Nach der evangelischen Kirchenlehre selbst darf aber ferner diese nicht als eine in sich selbstständige, sondern als eine auf dem göttlichen Wort der heiligen Schrift beruhende aufgefaßt und zum Lehrgebäude verarbeitet werden. Was wir als evangelische Kirchenlehre im angezeigten Sinn fassen, hat fortwährend sich dazu bestimmt und dessen bedürftig zu halten, aus der göttlichen Wahrheitsfülle der heiligen Schrift heraus sich zu läutern, zu erfüllen und zu vollenden, wobei allerdings auch zu beachten bleibt, daß der biblische Kanon selbst nicht aufhört, Gegenstand theologisch-historischer Kritik zu sein (S. 48 ff.).

Was die Methode der Anordnung anlangt, so verwirft er die Einteilung Ethik, Aesthetik, Casuistik. Zwar Casuistisches könne der Ethik nicht fehlen, denn die Frage, wie aus den allgemeinen Pflichten des Christen in jedem Fall die bestimmte Praxis abzuleiten sei, muß in der Sittenlehre beantwortet werden,

und das ist die allgemeine Grundlage der Casuistik; aber statt dieser allgemeinen Frage hat sich die Casuistik an specielle, meist erdichtete Probleme gemacht. Ebenso wird von Schmid affectischer Stoff anerkannt, dem in der Lehre von der Tugend ein untergeordneter Platz gelassen wird; aber gegen Schleiermacher protestirt, der auch keinen casuistischen und affectischen Stoff in der Ethik zugeben will, wiewohl besonders den ersteren reichlich gibt in Schmid's Sinn. Auch die Unterscheidung eines reinen und angewandten Theils verwirft Schmid. Versteht man unter dem reinen das sittlich Gültige an sich, selbst abgesehen von der menschlichen Natur, so habe man nichts Reales und umfasse nicht einmal alles Formale, vollends vom Christlichen sei dabei abgesehen. Besser haben Andere unter der reinen Sittenlehre verstanden, was allgemein menschliche Pflicht ist, während sie dem angewandten Theil die besonderen Vorschriften für empirische Zustände einverleibten. Das führt ihn zu seiner eigenen Eintheilung in einen allgemeinen und besonderen Theil in dem Sinn wie Daub, daß im ersten Theil die christliche Idee des sittlich Guten im Allgemeinen und damit die Grundlage vollständig gegeben werde, auf welche der besondere Theil mit Ausschluß aller Willkür aufgebaut werden könne.

Als Grundformen der sittlichen Idee hat nun Schleiermacher die drei formalen Grundbegriffe (höchstes Gut, Tugend und Pflicht = Handlung, Tugendhandlung zur Realisirung des Guts) aufgestellt und in seiner philosophischen Sittenlehre durchgeführt, während er in seinen Grundlinien der Kritik noch einen materiellen Theil neben diesem formellen im Auge hatte. Auf dem theologischen Gebiet ist Schleiermacher's Eintheilung nach formalen Begriffen (nach schwächeren Anfängen von Schwarz) erst von Rothe durchgeführt in seinen drei Theilen Güterlehre, Tugendlehre (beide zuerst als abstractes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung, dann als concrete Wirklichkeit), endlich Pflichtenlehre oder eigentlich specielle Moral. Schmid tadelt an Schleiermacher'n, daß er, obwohl in den Grundlinien vom Geseze redend, doch dasselbe gar nicht unter die formalen Begriffe aufnehme und damit dem objectiven Charakter seiner Ethik wesentlich Eintrag thue, daher auch Marheinecke, sonst an die Dreitheilung der Schleiermacher'schen Schule sich anschließend, mit Recht den Begriff des Gesezes voranstelle. Aber eine christliche Ethik habe ihr Urbild wie ihren Urgrund in Gott, in dessen Willen das Gute schlechthin wirklich ist, wie in der gottmenschlichen Person des Erlösers es auch offenbar ist. Diese objective Betrachtungsweise des Guten sei bei Schleiermacher zu vermissen, ohne daß seine objective Güterlehre einen Ersatz bieten könne, denn die ethischen Güter kommen selbst erst auf ethischem Weg zu Stande, der durch die Subjectivität in die Objectivirung führt, daher sie in diesem Neon nur unvollkommen realisirt werden und sich zum Urbild und Vorbild nicht eignen. Mit Recht tadelt er auch an der Veranstellung des Güterbegriffs, daß man ihn ohne zu große Anticipationen nicht deutlich machen könne, weil die Güter nur durch sittliches Handeln zu Stande kommen, also das sittliche Gesez voraussetzen; sonst wird die Güterlehre selbst zum Gesez werden. Er schließt mit den Worten, denen Referent nur beistimmen kann: Will man nach formalen Begriffen eintheilen, so muß man vom objectiven Standpunkt aus zum subjectiven und von diesem zum subjectiv-objectiven fertgehen. Demgemäß stellt Schmid die christliche Idee des Guten nach diesen drei Seiten hin

zuerst in dem allgemeinen Theil dar. Sie ist ihm mit Gesetz, Tugend, Gut, vollständig gewonnen. Daran schließt sich ihm das christlich Gute in seiner wesentlichen Besonderung als zweiter Theil, indem sich die christliche Idee des Guten in die besonderen Zweige des ethischen Lebens explicirt (Kindschaft Gottes, christliche Persönlichkeit, christliche Brüdergemeinschaft). Aber jeder dieser besonderen Zweige geht ihm nicht von einem jener formalen Begriffe, sondern vom Ganzen der Idee des christlich Guten aus, so zwar, daß er jeden derselben zuerst als Gut und dann als Tugend darstellt. Unter der christlichen Brüdergemeinschaft werden unter Anderm theils die Verbindungen des Rechtsverkehrs und der freien Liebe, theils die festen Gemeinschaften der Familie, des Staates, der Völkergemeinschaft und der Kirche mit fruchtbaren Andeutungen behandelt, wobei dem Referenten besonders die Abschnitte über Ehe, Ehescheidung, Kirche durch weises christliches Urtheil und praktischen Blick ausgezeichnet zu sein scheinen. Der erste Theil aber zerfällt in eine analytische und eine synthetische Hauptabtheilung, von welchen die erstere die subjectiven und objectiven Elemente des christlich Guten darlegt. Jene sind in der sittlichen Anlage überhaupt enthalten, diese im Begriff von Welt und Gott im Allgemeinen und der Geschichte der Offenbarung im Besonderen gegeben. Referent würde nach Obigem es für richtiger crachten, objective Elemente (Gott, Welt) zur Grundlage zu nehmen. Die zweite synthetische Hauptabtheilung entwickelt aus diesen Elementen das christlich Gute selbst. Princip des christlich Guten ist die Wiedergeburt, deren Causalität und Gehalt besprochen wird und wobei das neue Leben als Einheit von Buße und Glauben bezeichnet wird. Dieses christlich Gute hat nun eine dreifache Form: 1. als verpflichtendes Gesetz, 2. als christliche Tugend und 3. als Werk. Das erste zerfällt in zwei Hauptstücke vom christlichen Gesetz in formaler und materialer Beziehung und in die Lehre von der christlichen Pflicht in subjectiver und objectiver Hinsicht, wobei auch die Ableitung der bestimmten Pflichten aus der allgemeinen Christenpflicht (§. 59 ff.) besprochen wird. Die Tugend wird behandelt einmal nach ihrem Wesen, zweitens nach ihrem Werden. Das Erstere einmal, abgesehen vom Gegensatz der Sünde, sowohl als Einheit wie als Inbegriff einer Mannigfaltigkeit, sodann unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes zur Sünde. Die Tugend nach ihrem Werden aber wird wieder im Gegensatz zur Sünde und deren Werden, wie an sich behandelt. Bei dem letzteren wird von der Befehrung zur Heiligung fortgeschritten; es werden deren Stufen, Zustände, Thätigkeiten besprochen, wobei die Askese ihr Recht erhält.

Werfen wir zum Schluß einen Blick auf die eigenthümlichen Verzüge dieses Werkes und auf die Stellung, die ihm in der Geschichte der Ethik vorbehalten sein möchte, so heben wir hervor ihren ächt biblischen Charakter, der sich von dem Verfasser der biblischen Theologie N. T. zum Voraus erwarten ließ, sodann das eben so treue als freie Stehen in den reformatorischen Grundwahrheiten, die nicht als ein todttes Gesetz beschränkend oder äußerlich normirend auf ihn wirken, sondern die als lebendiges Princip in ihm walten, darin sein Gemüth und Geist lebt und webt als in seinem Elemente, das er daher auch eben so kühn als fruchtbar handhabt. Damit verbindet sich eine ausgezeichnete Schärfe und Klarheit des Denkens, ein umsichtiges Abwägen seiner Aussagen und ein wenn auch nicht immer speculativ und progressiv verfahrenender, doch in strenger Methode fortschreitender philosophischer Geist. Seine Sprache ist durchsichtig,

einfach, lehrhaft und erhebt sich zuweilen zu ergreifender Schönheit und Wärme. Schmid hat in nicht gewöhnlicher Gelehrsamkeit sich der ethischen Literatur älterer und neuerer Zeit bemächtigt; er ist fern von der Enge und Befangenheit, welche ganze Jahrhunderte aus der Literatur streichen möchte, statt die Elemente der Wahrheit überall aufzusuchen und anzuerkennen. Auf der anderen Seite ist er auch völlig frei von jedem knechtischen Verhältniß zu irgend einer theologischen oder philosophischen Epoche. Am häufigsten berücksichtigt er natürlich die großen Systeme der neueren Zeit, Kant (mit Fries), Hegel, Schleiermacher, mit deren Schülern oder Nachfolgern, wie de Wette, Daub, Marheinecke, Rothe, Romang. Am meisten verdankt er unsfreitig Schleiermacher, und fühlt sich zu ihm weit mehr als zu Hegel oder Kant hingezogen, sowohl im Einzelnen als in wichtigen Gedanken des Grundbaues; denn er hat jene drei formalen ethischen Grundbegriffe nicht bloß (was Schleiermacher nicht gethan) auch für die theologische Ethik verworthen und sich darin auf Rothe's Seite gestellt, sondern während man nach Obigem zweifeln kann, ob Rothe's Voranstellung des Güterbegriffs für die Zukunft maßgebende Bedeutung erhalten kann, hat Schmid durch die im Geiste der Reformation gedachte Voranstellung des Gesetzes nach des Referenten Ansicht einen wesentlichen Beitrag zur Feststellung des noch so schwankenden Gliederbaues der Ethik gegeben, wenn gleich für das Gesetz noch bestimmter eine objective Ableitung aus dem Gottesbegriffe zu wünschen wäre, die zugleich zu der speculativen Methode hindrängen würde; wenn gleich ferner (und das scheint uns in Rothe's Voranstellung des höchsten Gutes der wahre Gedanke zu sein) das voranzustellende Gesetz der spiritualistischen und bloß formalen Art dadurch zu entkleiden sein wird, daß ihm bestimmter von Haus aus seine Beziehung auch auf die Natur und deren Gestaltung zu Theil wird, weil wir sonst die mit Recht dem Gesetz erst folgende Tugend- und Güterlehre in Beziehung auf die Natur und die durch sie bedingte Specification der Tugenden und Güter erst nachträglich von außen hernehmen müßten. — Auf der Stufe des vollendeten, d. h. des christlich Guten, kommt dann natürlich bei Schmid das Gesetz nicht mehr als Gesetz, sondern nur noch in Form der Tugend- oder Pflichtenhandlungen vor, daher der specielle Theil nur unter dem Gesichtspunkte der Tugend (mit den Tugendhandlungen) und der Güter das christlich Gute darstellt.

Dorner.

Handbuch der christlichen Sittenlehre von Dr. Adolph Wuttke.
Erster Band. VIII. u. 583 S. Berlin, Wiegand und Grieben.
1861.

Der erste, bis jetzt allein vorliegende Band dieses bereits von andern Seiten günstig aufgenommenen Werkes enthält außer der Einleitung den ersten der drei Theile, die der Verfasser, bekannten Vorbildern nachfolgend, so anordnet (vgl. S. 299): 1) das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde, das Sittliche in seiner idealen Gestalt, das, was Gott als das Heilige will; 2) die Sünde, die schuldvolle Verkehrung der sittlichen Idee in der Wirklichkeit, das, was der Mensch als das Unheilige will; 3) das Sittliche in seiner Erneuerung durch die Erlösung — die Wiedergeburt —; das, was Gott als der

Gnädige und der Mensch als der Bußfertige will. Wir denken uns die Darstellung des gesammten Materials insofern etwas anders, als wir der Idee des Guten nicht ohne weiteres den Gegensatz der Sünde, sondern ihre Verwirklichung in der Menschenwelt gegenüberstellen, in welcher die sittliche Schöpfung und der Urzustand das erste, die eingetretene Sünde und das erst durch sie hervorgerufene positive Gesetz erst das zweite Moment ist. Allein darin hat der Verfasser jedenfalls das Richtige erkannt und festgehalten, daß er die Wirklichkeit des Sittlichen erst auf dem geschichtlichen Boden der Erlösung nach vorausgehendem Sündenfall zu Stande kommen läßt, und so die Methode seiner Behandlung der Ethik eine genetische ist.

In der Einleitung gibt das Buch eine Uebersicht der Sittenlehre aus allen Zeiten und Nationen; eine Vorarbeit, die den Herrn Verfasser wohl auch zu solch ausführlicher Darstellung der vorchristlichen Sittenlehre veranlaßte, war seine „Geschichte des Heidenthums“ (zwei Theile, 1852). Wir gestehen, daß uns hier des Guten zu viel geworden ist; macht es schon einen etwas seltsamen Effect, wenn eine christliche Ethik mit der Moral der Chinesen beginnt, so ist der Umfang dieses Abschnittes (nahezu 300 Seiten) auch kaum in rechtem Verhältniß zu seiner Bedeutung für die christliche Wissenschaft. Es ist etwas anders, wenn auf diesem Wege erst das Werden einer Wissenschaft nachgewiesen werden muß, was aber hier der leitende Gesichtspunkt weder ist noch sein konnte. Wir denken uns auch eine geschichtliche Arbeit auf diesem Gebiet als wesentlich zum Ganzen gehörig; aber es wäre das mehr eine Geschichte der Sittlichkeit selber, nicht sowohl der Ethik als vielmehr des Ethos; diese würde in's System selbst hereingehören, sofern sich in ihr die factische Realisirung der Idee des Guten, beziehungsweise die Nichtrealisirung und Verkehrung derselben vor Augen stellt; namentlich wäre dazu — und den Herrn Verfasser würden seine umfassenden Vorstudien wie sein unbefangenes Urtheil. hierzu besonders befähigen — eine scharfe Untersuchung von Werth und hehem Interesse, ob das alttestamentliche Bundesvolk, das das Gesetz besaß, in Folge dessen wirklich sittlicher gewesen ist, als die edleren unter den heidnischen Völkern; ob sich das höhere Sittliche, was dem Volk Israel nachzurühmen wäre, nicht genau beim Licht besehen, immer wieder in die reinere Religiosität auflöst oder ob auch die ethische Rückwirkung hievon auf's praktische Leben jenem höhern religiösen Standpunkte entspricht.

Aus der systematischen Entwicklung müssen wir uns begnügen, nur einige Punkte zu berühren. Der Verfasser identificirt den Begriff des sittlich Guten mit dem Göttlichen (S. 303 f.): 1) beziehungsweise gut ist jeder Einklang von Unterschiedenen, schlecht hin gut ist der Einklang mit Gott.“ Ob die Kategorie: „Einklang“ eine wissenschaftlich zu legitimirende ist, möchten wir bezweifeln; es haben zwar, wie uns dabei in's Gedächtniß kommt, die alten gelehrten Musiker das Dogma aufgestellt: e und f zu gleicher Zeit erklingend sei der diabolus in musica; wenn nun die harte Dissonanz nichts anderes ist, als der Teufel in der Musik, so wäre folgerichtig allerdings der musikalische und jeder andere Einklang das Gute und Göttliche; wir wollen jedoch dieß dahingestellt sein lassen. Aber gerade an diesem Punkte ist uns die Schwierigkeit, das sittlich Gute genau zu definiren, auf's neue vor Augen getreten. Eine rein formelle Definition, wie die Kantische, wie selbst die Herbart'sche, läßt uns die Hauptfrage immer noch offen; warum denn erregt ein sittlich gute Handlung ein un-

bedingtes Wohlgefallen? Daß sie es erregt, kann als Thatsache festgehalten werden; auch lassen wir uns diese Wirkung als Kriterium gefallen, aber erklärt, in seinem Grundwesen aufgezeigt ist damit das Gute noch nicht. Gibt man dafür ein materielles Moment an, etwa wie der philosophische Sonderling Schopenhauer, das Mitleid einzig als wirklich Gutes gelten ließ, so ist abermals weder das Warum erklärt, noch reicht solch eine Antwort auch nur nothdürftig aus, um alle Haupttugenden daraus abzuleiten. Auch wir wissen keine andere Bestimmung, als die auf der Identität des sittlich Guten mit dem Göttlichen beruht, so zwar, daß dieses, um jenes zu werden, in den menschlichen Willen muß eingegangen sein; das sittlich Gute entsteht, indem die menschliche Freiheit das göttlich Gewollte, göttlich Nothwendige als ein menschlich frei Gewolltes in Form von Gesinnung, Entschluß, Handlung reproducirt. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß darin ein Cirkel steckt; und das hätten wir gern erfahren mögen, wie aus diesem Cirkel herauszukommen ist: Frage: Was ist das sittlich Gute? Antwort: Was Gott will. Frage: Was will denn Gott? Antwort: Das sittlich Gute. Unser Verfasser hat über die Wechselbeziehung des menschlich Guten und des Göttlichen viel Lehrreiches gesagt (so sind namentlich die Ausführungen über das Verhältniß des Sittlichen und Religiösen S. 314 f. sehr schön); über jenen Punkt aber sind wir nicht hinausgeführt; sollte es vielleicht gar nicht möglich sein? — Entschieden in Opposition gegen des Verfassers Ansicht befinden wir uns, wenn er S. 378 f. läugnet, daß das Angelegtsein des Menschen zum Guten, das ihm eingegebene Gesetz des Guten wesentlich die Form des Triebes an sich habe, also von einem sittlichen Trieb die Rede sein könne. Der Verfasser sieht den Trieb nur als „Eigenheit des vernunftlosen Naturwesens an und meint (S. 381), wenn ein bewußtloser Trieb zum Guten das Ursprüngliche sei, so sei die Wahl des Bösen gar nicht möglich gewesen. Wenn nur die vernunftlose Natur Triebe kennt, woher kommt denn im Menschen der Kunsttrieb, der Wissenstrieb, der Beschäftigungstrieb? Wenn der Trieb in seinen ersten geheimen Regungen noch nicht mit klarem Bewußtsein verbunden ist, folgt daraus, daß er dieß Bewußtsein überhaupt nie gewinnt oder von sich ausschließt? Das Bewußtsein als solches ist immer ein ruhendes, es wird nie zum Handeln; wo gehandelt wird, da ist man innerlich getrieben, denn darin liegt der Gegensatz der Ruhe, die Aufhebung der Ruhe. Welche der Geist Gottes treibt, ὅσοι ἄγνοια, die sind Gottes Kinder; dieses Getriebensein ist nur die auf Grund der Erlösung eingetretene Herstellung, resp. Potenzirung des dem Menschen als Menschen eingegebenen sittlichen Triebes. Das Böse aber war möglich trotz demselben, weil niedere Triebe neben dem sittlichen bestehen; nicht in der Weise eines Dualismus — womit der Verfasser an andern Orten dieser Erklärung den Weg abschneiden will —, sondern in der Art, daß sie dem sittlichen Triebe grade so untergeordnet sind, wie bei einem Künstler alle andern Neigungen seiner Kunstliebe sich unterordnen, aber zugleich so, daß diese Unterordnung der Freiheit anbeingegeben ist, die also möglicher Weise die Ordnung umkehren, das unterste zu oberst stellen kann. Darin liegt, trotz jenem Triebe, die Möglichkeit des Bösen. — Eine Folge davon, wenn dieser Factor in der sittlichen Anlage des Menschen nicht anerkannt wird, ist es dann, daß auch der Begriff des Gewissens nicht in die scharfen Linien gebracht wird, in die er von Rechts wegen gehört. Der Herr Verfasser weist zwar das Unrichtige an anderweitigen Auffassungen

der Gewissensfunction nach (S. 383 ff.); auch ist es an sich ganz richtig, daß das Gewissen nicht als etwas Fertiges im Menschen vorliegt, sondern daß es erzogen werden muß; aber wenn er im §. 79. zu dem Schlusse kommt, daß erst im Zustand vollkommener Sündlosigkeit das Gewissen zu seiner vollen Reinheit und Kraft komme, so möchten wir fragen, warum alsdann gerade der einzige Sündlose, den wir kennen, Christus, niemals von seinem Gewissen redet, niemals sich darauf beruft, — warum in das Bild, das die evangelische Geschichte uns von ihm gibt und das der Glaube der Christenheit sich vorhält, ein Gewissen nicht hineinpaffen will? Nach unserer Ueberzeugung ist das Gewissen vielmehr eine Function der sittlichen Menschennatur, die erst eintritt, wenn die Sünde eintritt; grade das höchste Sittliche ist das, was nicht bloß in Folge des Gewissens, seiner Warnung und Mahnung, sondern — wie die That des barmherzigen Samariters — aus freiem Liebestriebe kommt, den wir aber eben-
 darum auch schärfer vom Gewissen unterscheiden.

Diesen und einigen andern Ausführungen, in denen wir wenigstens noch keine abschließende Lösung der ethischen Probleme zu erkennen vermögen, stehen jedoch in großer Anzahl Erörterungen gegenüber, für die wir dem Herrn Verfasser aufrichtig dankbar sind. Dahin rechnen wir z. B. die Nachweisung, S. 341 ff., wie enge die Sittlichkeit und der Unsterblichkeitsglaube mit einander verbunden sind, wie groß und schwer also auch der Irrthum ist, daß jene ohne diesen existiren und gepflegt werden können. So ist der Begriff des Schonens, der schonenden Liebe (womit dasjenige bezeichnet ist, was die älteren Ethiker gern als Achtung der Liebe gegenübergestellt haben), ein sehr glücklich angewandter und fruchtbarer; nur scheint uns der Gegensatz dazu mit den Worten: „Aneignen und Bilden“ nicht vollständig bezeichnet; das sich „Hingeben, sich Mittheilen, was der Liebe von Haus aus viel näher liegt, als das Aneignen und gar das Bilden, ist in diesen letzteren noch nicht enthalten. So ist, um nur Eins noch zu erwähnen, die Beziehung der Ethik auf das einzelne Subject (S. 326.) ganz in's richtige Licht gestellt, an die sich erst in secundärer Weise eine Beziehung auf großen Gemeinschaften anschließt, die, aus einzelnen Subjecten bestehend, selber zu sittlichen Subjecten werden. — Können wir den obigen Bemerkungen zufolge auch nicht überall dem Herrn Verfasser zustimmen, finden wir auch grade über solche Punkte, wo eine neue Untersuchung und gründliche Aufhellung uns am meisten erwünscht wäre, hin und wieder nicht den völlig befriedigenden Aufschluß; schiene uns auch Manches bündiger dargestellt werden zu können: so ist dessenungeachtet das Werk als ein schätzbarer Beitrag zum Weiterbau der ethischen Wissenschaft bestens zu begrüßen.

Palmer.

Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen von Joh. Jos. Ign. von Döllinger. München 1861.

Des Verfassers Stellung zur weltlichen Gewalt des Papstthums ist bekanntlich in der letzten Zeit so vielfach Gegenstand der Besorgniß seiner Glaubensgenossen, ja wohl auch verdächtigender Angriffe geworden, während sie von manchem Kurzsichtigen auf unserer Seite mit Triumph als Zeichen des innern

Zerfalls der römischen Kirche mit sich selbst begrüßt, oder gar als Ausfluß iredenischer annähernder Gesinnung gegen uns angesehen worden ist, so daß leider Thiersch bei Besprechung seines vor Kurzem erschienenen Buches über „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“ ihm bereits unter dem günstigen Eindruck seiner beiden Reden vom 5. und 9. April 1861 über das Verhältniß des Papstthums zum Kirchenstaat brüderlich die Hand drücken zu dürfen geglaubt hatte, nicht ohne tadelnde Worte gegen die evangelischen Verächter katholisirender Kirchenideale und Amtstheorien. Jetzt gibt er dem Publikum in vorliegendem Werk nähere Rechenschaft über seinen Standpunkt, deren Resultat in Kurzem ist, daß weder seine Glaubensgenossen über den befürchteten Abfall von katholischen Principien zu trauern, noch jene Protestanten sich sonderlich zu freuen Ursache haben dürften, vielmehr im Wesentlichen die Sache der beiden großen abendländischen Kirchen trotz der Vorträge von Döllinger's noch stehen dürfte wie vor denselben.

Das vorliegende Buch, welches, wie es scheint, aus Jahre lang gemachten Sammlungen auch von zufälligen Notizen besteht, wie sie sich aus der täglichen Lectüre des Heterogensten, namentlich auch der kirchlichen und politischen Zeitungen, ergeben, macht zwar den Anspruch einer historischen Arbeit kirchenstatistischer Art, aber erhebt sich nicht über die Stufe der bekannten tendenziösen Historiographie von Förg. Die Sammlung ermangelt in hohem Maß der historischen Treue. Das Bild der einzelnen Kirchenparteien, die römische ausgenommen, verschweigt so sehr die Mächte und Kräfte positiver christlichen Gehaltes, die in ihnen walten, daß ihre Fortdauer und Widerstandskraft gegenüber der römischen Kirche, wenn sein Bild der Wahrheit entspräche, zum wahren Wunder, ja, was er nicht zu sehen scheint, zum stärksten Beweisgrund für die Ohnmacht und die Gebrechen der römischen Kirche werden müßte. Die Kirche existirt für den Verfasser fast nur als absoluter Verfassungsorganismus. Ebenso fehlt es dem präoccupirten Verfasser, dem zum Voraus nur Anarchie, Chaos, Irrthum ist, wo die römische Kirche aufhört, an historischer Treue in Beziehung auf das Factische, was er an den anderen Kirchenparteien und ihren Richtungen tadelt, wie das auch bei der Art seiner Quellenauswahl und Quellenbenutzung nur zu natürlich ist. Was entzweite Richtungen in einer Kirche einander vorwerfen, das adoptirt er beides, citirt und verwirft sie als wahre Zeugen, wie es ihm paßt, ohne der Sache selbst, d. h. ihrem Recht oder Unrecht auf den Grund oder auch nur mit andern Mitteln, als denen der praescriptio, zu Leib zu gehen. Während der ächte Historiker sich davor scheut, die in naher Gegenwart liegenden Ereignisse schon als geschichtlich erkennbare sichere Größen zu behandeln und ein entscheidendes Urtheil darüber abzugeben, ist dem Verfasser gemäß seinem einfachen untrüglichen Maßstab: was der römischen Kirche entgegen, das ist als Unwahrheit gerichtet, nichts leichter als die Schilderung und Beurtheilung auch der Gegenwart, und zur Verbrämung jenes Satzes, dem man zu große Neuheit nicht nachsagen kann, daß, was nicht römisch ist, schon im Kerne faul sei, werden dann die modernsten wohlgruppirten Zeugnisse, die Autoritäten von Zeitungen und Zeitschriften für seine Verdichte dem verwöhnten Gaumen des modernen Zeitgeistes vorgesetzt. Ofsenibel ist die Substanz des Buches historischer Art; historisch betrachtet ist aber jener Stoff durch partielle Auswahl und Anordnung, durch Einmischung schief aufgefaßter, ja falscher Data,

vor Allem aber durch tendenziöse Reflexionen so zubereitet, es ist dabei noch eine so reichliche Dosis confessioneller Säure und Bitterkeit eingemischt, daß man versucht ist, als die Substanz des Buches vielmehr seine Tendenz anzusehen und sie als eine Gelegenheitschrift, als oratio pro domo zu betrachten. Verglichen mit seinem frühern dreibändigen Werk über die Reformation oder vielmehr die reformatorischen Männer — ein Werk, das mit Recht um seines niedrig gehaltenen Tones willen von der protestantischen Literatur mit einem für dasselbe fast tödtlichen Stillschweigen der Verachtung gestraft worden ist — ist diese Tendenz allerdings eine in feineren Formen auftretende, ja mit besseren Anklängen hie und da untermengte. Der Verfasser hat unlängbar in gerechter geschichtlicher Würdigung der Reformatoren und der römischen Kirche ihrer Zeit Fortschritte gemacht. Er enthält sich jetzt der früheren Gehässigkeiten persönlicher Art und ist zu der Einsicht fortgeschritten, daß es sich in dem Kampfe der Kirchen um die Sache, um das, was sie als ihr unsterbliches Wesen hochhalten, statt um zufällige Persönlichkeiten handeln muß. Er ist jetzt so wahrheitsliebend, um Luther's persönliche Größe, die ihm ein Typus des deutschen Geistes seiner Zeit ist, und für die empirische katholische Kirche der Reformationszeit und der Gegenwart die Pflicht der Buße anzuerkennen, worin wir in Beziehung auf unsere Gegenwart nicht hinter ihm zurückbleiben wollen. Aber im Wesentlichen ist doch auch jetzt die Tendenz keine andere, als die: in der protestantischen Weltanschauung die Quelle alles Unheils in der europäischen Menschheit unmittelbar oder mittelbar zu erblicken, die Apotheose der katholischen Weltanschauung zu vertreten, auch in der jetzigen Zeit der Bedrängniß des Mittelpunktes der katholischen Kirche, und denen, die sich an ihrem jetzigen Schicksal ärgern möchten, durch den Nachweis Muth einzusprechen, wie viel schlimmer noch es überall bestellt sei, wo man nicht mit dem römischen Mittelpunkte der wahren Kirche in Gemeinschaft und ihm unterthan sei.

Nur zu nahe legt so leider auch dieses Buch noch uns die Erinnerung, die selbst der Titel nicht verläugnet, an die historisch-politischen Blätter mit ihren endlosen Ergüssen unschöner und doch das Herz nicht erleichternder, den Sinn nicht befreiender und erhebender Affecte, kurz der bald grämlichen, bald polternden Geistesart, die, was nach dem Tridentinum geschehen ist, nur noch zu bekritteln aber nicht mehr zu verstehen vermag, sich selbst aber in dem die Weltgeschichte corrigirenden, ebenso thörichten wie anmaßenden Besserwissenwollen gefällt. Leider scheint diese Sprache ganz besonders geeignet, die orthodox-römische Reputation eines Schriftstellers zu rehabilitiren. Darauf mag auch das Buch angelegt sein, dessen Schluß die erwähnten Vorträge bringen. Auf dem Piedestal der sämmtlichen christlichen Kirchen oder vielmehr der Trümmer, die sie sein sollen, soll das Bild der Einen römischen als der Kirche, die allein der Wahrheit, der Wissenschaft und des Geistes mächtig sei, dargestellt werden, wiewohl wir vom Geist und Leben derselben gleichfalls wenig zu hören bekommen, desto mehr aber von ihrer Ordnung und Verfassung. Der Ohnmacht und verderblichen Zerrissenheit aller anderen gegenüber steht ihm die katholische Kirche durch ihre hierarchische Verfassung in solcher Fülle der Kraft, selbst abgesehen von ihren göttlichen Verheißungen, abgesehen auch von der Bethätigung dieser Kraft, da, daß das Experiment, zu dem er einladet, nach seinem Standpunkt jedem Katholiken, der ihm folgt, nicht bloß als gefahrlos, sondern sogar

als gewinnversprechend erscheinen muß. Dieses Experiment besteht bekanntlich darin: die römischen Katholiken mögen im Geiste sich dahin einrichten, auf die Verbindung fürstlicher Gewalt mit dem Papstthum, die vielleicht, sei es auf kurze Zeit, sei es für immer sich zu lösen bestimmt seien, zu verzichten und dennoch guten Muthes für ihre Kirche zu bleiben. Man kann nicht läugnen, es zeigt sich unbefangener Blick und Klugheit, vielleicht auch ein gerechtes Schamgefühl darin, daß er seine Kirche von der einschneidenden und in einer überwiegend politisch bewegten Zeit gefährlichen Anklage entlasten möchte: sie setze nicht bloß das ein für allemal geschehene Opfer Christi täglich fort und rechne diese endlose Erneuerung desselben zu ihrem Bestande, sondern sie bedürfe auch, daß zum Besten für alle Völker der katholischen Christenheit ein Volk fortwährend geopfert werde ¹⁾. Er nimmt daher keinen Anstand, die Gebrechen der päpstlichen Verwaltung eines Staatswesens nach allen seinen Hauptzweigen, der Administration, der Rechtspflege, der Finanzen, des Militärwesens (er hat vergessen, auch das Unterrichtswesen zu nennen) offenzulegen, die schön malenden und verhüllenden Ausflüchte in dieser Hinsicht abzulehnen und einer wirklich staatlichen Verwaltung des Staates den Vorzug zu geben, worin er um ein Bedeutendes freisinniger als Guizot sich zeigt, der es (neben gerechtem Tadel der Revolution) leider über sich vermocht hat, seine gute Feder hier einer nicht guten Sache zu widmen ²⁾. Auch das ist unläugbar, es gehört für einen römisch Denkenden eine löbliche Kraft der Abstraction und eine von dem Verfasser seit seinem häufigen Umgang mit protestantischer Lectüre erworbene Gewohnheit dazu, nicht in der Materie und dem Materiellen, sondern in dem Geiste die eigentliche Macht der Dinge zu erblicken, um sich in jenen Verzicht auf die Verleiblichung des Mittelpunktes der katholischen Einheit einzulassen. Endlich geben wir zu und haben wir die Frage nie anders angesehen, daß, wenn der römische Katholicismus, was wir an sich für möglich ansehen, diese Ablösung seiner Corporisation von seiner Substanz zu überleben die Kraft hat, er, wenigstens zunächst, nicht bloß eine Masse gerechter Anklagen entwaftet, mit den politischen Bedürfnissen der neueren Jahrhunderte sich mehr ausgleicht und in dem Glanze frischer Elasticität, ja unerwarteter Kraft der Selbstverjüngung dasteht, sondern auch entlastet von der Materie einen solchen Aufschwung des Glaubens an sich und seine geistige Mission beweist, daß er an wirklich geistlichem Einfluß überaus gewinnen und dem Protestantismus, weil ebenbürtiger, auch gefährlicher werden kann. Wir sagen ebenbürtiger, weil eine solche Wandelung, zumal wenn sie nicht ein bloßes Leiden wäre, sondern sich wenigstens *post factum* in freie That willigen Verzichtes umsetzte, einen Reinigungssact der römischen Kirche, ein wenn auch spätes Zugeständniß eines bisher oft getadelten, jetzt als gerecht anerkannten Angriffes der Reformatoren auf diesen weltlichen Besitz mit seinen Fictionen wäre. Aber so sehr wir der römischen Kirche diese Reinigung von Herzen wünschen (denn es ziemt uns nicht,

¹⁾ Guizot, *L'Eglise et la société chrétienne*, S. 92, Döllinger überbietend, führt leider mit Verfall das Wort von Odilon Barrot an: Es müsse im Kirchenstaat Staat und Kirche vermischt bleiben, damit sie in der ganzen Christenheit ruhig können geschieden sein.

²⁾ Doch trüben Guizot und Döllinger in dem Wunsche zusammen, es mögen die Bestandtheile des Kirchenstaates sich in kleine freie conföderirte Gemeinwesen municipaler Art auflösen, über welche der Papst beschränkte Souveränitätsrechte übe.

historisch-politische Wünsche pessimistischer Art zu hegen und die ewige Fortdauer dieses kranken Fleckes so nahe am Herzen der römischen Kirche zu wünschen, der die Polemik so bequem macht): so möchten wir doch sehr bezweifeln, daß der römische Katholicismus, wie er jetzt ist, innerlich darauf eingerichtet sei, eine solche Krise ohne tiefe und gefährliche Erschütterung seiner Gläubigen zu überstehen. v. Döllinger hat sich offenbar in der Empfänglichkeit des römisch-katholischen Publikums wie der hohen Würdenträger für seine Gedanken bedeutend getäuscht, er steht der Masse seiner Kirche wie ein Idealist gegenüber, nicht bloß sofern er der geistigen Macht seiner Kirche in ungewohntem Maße vertraut, sondern auch weil er jener Masse der vom römischen Systeme regierten und erzogenen Völker weit mehr geistliche Kraft zutraut als sie zu besitzen scheinen. Woher sonst jene Anfechtungen, die er um jenes Gedankens willen erfahren mußte, der doch an sich dem Stolge des katholischen Bewußtseins zusagen sollte? Warum sonst, als um die wider ihn aufgeregten Wellen zu stillen, hat er sein Buch so eingerichtet, daß er wie zu ihrer Versöhnung alle anderen Kirchen Christi auf Erden über Bord in See wirft, bis nach so großartigem Opferracte die römisch-katholische Kirche als die eigentlich allein auf Erden existirende, allein das Schiff der Kirche Christi inne habende erscheint und so sein Buch nur zu viel Aehnlichkeit mit jenen schlechten Tragödien gewinnt, in der alle Mitthandelnden bis auf einen abgeschlachtet werden. Seine Gegner in der römischen Kirche mögen doch von der empirischen Beschaffenheit des in der römischen Christenheit herrschenden Geistes eine richtigere Vorstellung als er haben, wie sie auch selber diesen Geist bekunden. Wenn die katholische Welt die Seele des Katholicismus, namentlich das Papstthum, so mit jener Verleiblichung verwachsen fühlt, daß die gewaltsame Trennung als eine Verletzung der Seele selbst empfunden wird, so wird aus solcher nach Verleiblichung hungernden Gesinnung, wenn jener Leib fehlt, ein Heer von Zweifeln gegen die Integrität, gegen den vertrauenswerthen Charakter, ja gegen die göttlichen Verheißungen auch jener Seele entstehen. Wenn im Mittelalter von Karl dem Großen an es eine Zeit lang zweifelhaft sein konnte, ob nicht auch im Abendland eine Art Cäsareopapat entstehen sollte; wenn dann vielmehr der Bischof zu Rom, (der früher viele Jahrhunderte hindurch ein Bischof ohne Land und nur ein erster unter Seinesgleichen gewesen war und darauf Patriarch des Abendlandes wurde, dem gegenüber die griechischen Patriarchen nie ihre wesentliche Coordination aufgegeben haben) nicht bloß zum Fürsten eines Kirchenstaates, sondern auch zum obersten Herrn über Kaiser und Könige geworden ist, so daß selbst zahlreiche Erzbischöfe und Bischöfe Landesherren wurden und die Idee einer Verleiblichung der Kirche bis zu einer auch staatlichen Theokratie ihrer Durchführung sich näherte, — wie sollte nicht ein Rückblick auf die Ereignisse der letzten Jahrhunderte die gewichtigsten Zweifel entweder gegen die Güte der göttlichen Weltordnung oder aber gegen die Richtigkeit der von der katholischen Kirche eingeschlagenen Wege und festgehaltenen Ziele auf's stärkste legitimiren? Die Staaten der Völker, gar wenige ausgenommen, haben in diesen letzten Jahrhunderten sich emancipirt, die Bisthümer, Erzbisthümer und Abteien sind säcularisirt, auch das alte deutsche Kaiserthum, diese theilweise Schöpfung der Kirche, dieser geborene Schutzherr und advocatus derselben ist gefallen! — Gewinnt es nun nicht, wenn auch noch dem Nachfolger Petri sein patrimonium verloren gehen sollte, den Anschein,

als stünden wir am Ende einer großen Episode der Geschichte, in deren erster Periode das Papstthum anwuchs und sich nach seinem inneren Gesetz allseitig in Macht und Herrlichkeit entfaltete, in deren zweiter es eines Gewandes um das andere, ja eines Theiles seiner Verleiblichung um den anderen entkleidet wird, bis es durch die Macht der Geschichte zu seinen reineren aber auch sehr einfachen und anspruchslosen Anfängen zurückgeführt wird? Erwägt man weiter, wie auch auf dem geistigen Gebiet die Kirche, die im Mittelalter die Inhaberin der Kunst, fast aller Weisheit und Wissenschaft war, diese Gebiete der Reihe nach zur Selbstständigkeit aus sich hat entlassen müssen, so ist in der That unter die unmöglichen Dinge auch in der katholischen Kirche immer weniger der Zweifel daran zu rechnen, daß das Papstthum eine für die Welt unentbehrliche Größe und göttliche Ordnung sei. Doch wie dem sei, setzen wir auch den Fall, die katholische Christenheit überstehe ohne wesentliche äußere Einbuße für die Kirche in Kraft des Geistes solche reinigende Trübsal — wenn sie ihr sollte beschieden sein — ja, geben wir ferner zu, was schon um Vieles unwahrscheinlicher ist, daß die römische Kirche nach dem Verlust jener äußeren Verleiblichung nicht von Schismen würde heimgesucht werden, die offenbar durch den Verlust weltlicher Souveränität und dessen Rehrseite, die locale Abhängigkeit von einem Staat oder Volk, sehr erleichtert würden, so bliebe doch noch Eins übrig, was Döllinger freilich nicht in Rechnung genommen hat, weil er es nicht konnte, was wir aber doch nicht übersehen dürfen. Der Verzicht auf äußere staatliche Macht und Souveränität scheint ihm zwar nur ein Kleines, aber es steckt darin, wie der Instinkt seiner Gegner richtig herausfühlt, ein Zug der Gleichgültigkeit gegen die Erscheinungsseite und die sichtbare Herrlichkeit der katholischen Kirche, den sie auf ihrem Standpunkte ihm mit Recht verübeln. Schlechte Gesellschaft verdirbt gute Sitten! Durch zu viele protestantische Lectüre ist er etwas von dem „idealistischen Gifte“ angesteckt worden und er meine nicht, daß die römische Kirche auf seinen Fuß eingerichtet da könnte stehen bleiben, wo er stehen bleiben zu wollen für gut findet, aber bei längerem Leben, wie wir es ihm wünschen, selbst nicht stehen bleiben könnte. Dieselbe Geistes-, beziehungsweise Glaubenskraft, welche dazu gehörte, sich der Idee eines Papstthums mit königlicher Gewalt zu entwöhnen, würde bald desto ungehemmter auch andere Neuerlichkeiten aufgeben lernen und lernen müssen. Da könnte eine solche Vergeistigung des jetzigen Katholicismus Platz greifen müssen, daß selbst das Prädicat römisch eine nur ideale Bedeutung behielte, nach Analogie so vieler auf verlorene Gebiete lautender bischöflicher Titulaturen. Und warum sollte dann die Vergeistigung nicht einen Schritt weiter gehen und, — wie Cyprian in dem Episkopate nur den Einen Bischof sehen wollte, — in den Bischöfen, nämlich so weit sie enig sind, das ideale Papstthum erblickt werden können? Wir wollen die Scala dieser möglichen Vergeistigung nicht weiter verfolgen, sondern nur andeuten. Die Macht der Geschichte und des Geistes Gottes könnte den Geist des Katholicismus drängen, jene Verleiblichungen, die er im Lauf der Jahrhunderte schuf, wenn ihre Periode vorüber ist, auch in rückläufiger Bewegung wieder in sich zurückzunehmen und die katholische Kirche, sofern sie noch eine christliche ist, könnte darum doch mit gutem Rechte sich ihrer christlichen Identität getrösten, ja mit besserem Recht, als Döllinger bei seiner Vergeistigung nichts im Wesen des Katholicismus geändert zu haben sich bewußt ist. Der Streit zwischen Episkopalismus und Curialismus

ist noch nicht ausgeheilt, die Schwächung des äußeren Einheitspunktes könnte sehr leicht das Lösungswort zum Wiederaufleben der nationalen Episkopate werden, zumal in einer Zeit, wo die Völker auf ihre Nationalität eifersüchtig zu werden angefangen haben. Zwar bei der Bildung des neuesten Dogma ist der Episkopat wie nie zuvor in seiner Ohnmacht der Curie gegenüber offenbar geworden und diese hat in einer Plenipotenz gehandelt, als wäre der ganze Episkopat in den Papat resorbirt. Aber die Extreme berühren sich in kirchlichen wie in politischen Dingen. Wo das Aeußerste in einer Richtung erreicht ist, pflegt die entgegengesetzte Richtung zu keimen, oder sollte es so unwahrscheinlich sein, daß das Selbstgefühl der Bischöfe wachsen wird, wenn sie in dem Papste keinen Monarchen mehr zu verehren haben?

Doch wir würden Döllinger großes Unrecht thun, wenn wir auch nur von ferne behaupteten, daß er das dogmatische römische System in seiner strengeren Fassung irgend Preis zu geben oder zu beanstandenden Neigung zeige. Im Gegentheil, wie gesagt, ist es ihm so sehr der absolute Maßstab der Wahrheit, daß er — und dieser Gedanke verdient um seiner Neuheit willen Auszeichnung — allein in der katholischen Welt eigentliche Wissenschaft, wenigstens Möglichkeit derselben sieht. — Er gibt auch sofort eine Probe seiner wissenschaftlichen Geschichtsauffassung. Wir sind gewohnt, den Bruch der Wissenschaft mit der evangelischen Lehre im vorigen Jahrhundert theils auf Ermattung des religiösen Triebes schon in dem Orthodoxismus, theils auf Rechnung einer oberflächlichen Wissenschaft zu schreiben. Herr v. D. weiß es anders. Schon die Reformation hat ihm zu ihrem Mittelpunkt nicht ein religiöses, noch weniger christlich sittliches Motiv; die evangelische Lehre ist ihm die Verläugnung von Beidem, die reinste evangelische Rechtgläubigkeit am meisten, denn sie ist nicht kirchlich, sondern subjectiv. Sobald daher die Wissenschaft ihre Laufbahn beginnt, so kann sie, wie sehr sie auch sich verirre, kaum zu etwas Schlimmerem führen als die evangelische Orthodoxie ist; wohl aber ist nach seiner Meinung ihre Entzweigung mit dieser gewiß, und so erwirbt sie sich jedenfalls das Verdienst, jene Orthodoxie aufzulösen und also natürlich der Rückkehr in die römische Kirche, die allein im Besitz der Wissenschaft ist, Raum zu schaffen, ein Ziel, das er allerdings erst in weiter Ferne sieht.

Es ist erfreulich, auch einmal von dieser Seite her wieder recht ernstlich das Lob der Wissenschaft verkündigen zu hören. Wir wollen auch das Selbstvertrauen des Herrn v. D. mit den folgenden Bemerkungen nicht stören, sondern uns in den Grenzen der Vertheidigung halten. Es kann uns hier nicht auf eine Vergleichung der protestantischen und der römisch-katholischen Wissenschaft (die, wie ohne Zweifel Herr v. D. selbst zugesteht, außerhalb Deutschlands fast nicht existirt) ankommen, aber erlaubt muß die Frage sein: wie kommt es, daß die protestantische Wissenschaft, auch wo sie von dem kirchlichen Lehrbegriff abweicht (was bei uns, die wir die Einheit der Kirche in dem Fundamentalen hinreichend gesichert sehen, eine ganz andere Bedeutung hat, als die geringste Abweichung eines römischen Theologen von der vorgeschriebenen tridentinischen Lehrform), doch nirgends in nennenswerthem Umfang eine Annäherung an die römische Lehre zu Tage kommen will, außer etwa in der puseyitischen Richtung Englands und Deutschlands, welche aber, wenn es dessen noch bedürfte, offen zugestehen würde, daß sie nicht von wissenschaftlichen, sondern praktisch-kirchlichen Motiven und von der Besorgniß vor der Wissenschaft getrieben sei?

Oder wie soll das zusammen gereimt werden, daß die Richtung, welche nicht bloß von der evangelischen Orthodoxie, sondern auch von dem historischen Evangelium sich unverbüllter entfernt, zwar vielfach z. B. in der Lehre vom freien Willen, in der Längnung oder Beschränkung des natürlichen Verderbens, in der Zurückstellung des Glaubens hinter die Werke sich der römischen Lehre annähert, aber, weil sie vom römischen Kirchenthum nichts wissen will, doch auch dem Herrn v. D. nur als eine Ausartung erscheint, ja, daß die neuere Exegese, die an methodischer Strenge der Vorzeit so sehr überlegen ist, gerade auch von Seiten des Rationalismus eine so große Reihe von testes veritatis evangelicae insofern aufstellt, als dieser Rationalismus gelernt hat, zwischen Christenthum und apostolischer Lehre zu unterscheiden, daher willig aber mit Vorbehalt der eigenen Freiheit zugibt: die Reformatoren haben in den Cardinalpunkten die heilige Schrift richtig verstanden? Will v. D. nun ferner erwägen, daß der Rationalismus der verschiedenen Formen theologisch in entschiedenem Rückgange ist, will er — was die Differenzen der gläubigen evangelischen Theologen unter sich anlangt — wie billig abziehen, was nach dem Standpunkt evangelischer Rechtgläubigkeit nur secundär ist und daher wohl Bewegung erzeugen, aber nicht kirchentrennende Bedeutung haben kann, so wird er eingestehen müssen, daß unter denen, welche jetzt am meisten als die Repräsentanten evangelischer Theologie anzusehen sind, ein Maß von Einigkeit sich finde, wie sich seit mehr als hundert Jahren die evangelische Kirche dessen nicht mehr erfreut hatte. Und zwar — mag auch v. D. darob erschrecken — ruht diese Einigkeit in den neubelebten praktisch und wissenschaftlich fruchtbaren positiven Grundanschauungen der Reformation. Das muß für Herrn v. D., wenn er es sich zugeht, als ein unbegreifliches Räthsel erscheinen; denn nach ihm müßten sich die positiven Geister in unserer Kirche so elend zu Muthen fühlen, daß sie nichts Eiligeres, ja wissenschaftlich Nothwendigeres zu thun hätten, als mit vollen Segeln Rom zuzufliegen.

Wir wollten das gerne in Ueberlegung nehmen, wenn wir nur nicht mit Augustinus den Werth der Heilsgewißheit schätzen gelernt hätten, die von der römischen Kirche, so viel wir wissen, systematisch — wenn auch nicht böswillig — versagt und gehindert wird. Zu der religiösen Ungewißheit aber — dies Wort möge er uns noch gestatten — scheint uns auch die römische Kirche principiell die wissenschaftliche zu fügen, so lange sie auf die Frage: warum ist zu glauben was die Kirche sagt? zwar möglicherweise viel Umschweife macht, schließlich aber nur die Antwort hat: „weil die Kirche es sagt“, mithin ihr ganzes Gebäude auf eine in ihrer Begründung nicht erkennbare *petitio principii* stellt, die kaum dann etwas von überzeugender Kraft haben würde, wenn feststände, daß nun einmal die Wahrheit als Wahrheit von uns nicht könne erkannt werden, auch die Heilswahrheit nicht, d. h. wenn wir einen religiösen und wissenschaftlichen Skepticismus zur Grundlage unserer Wissenschaft machen könnten. Und schon der nur gar nicht entbehrliche Beweis für die Richtigkeit dieser Grundlage müßte — so unbaltbar ist sie — in folgenreichster Weise über den bloßen Skepticismus hinausführen.

Doch wir wollen uns aufrichtig freuen, wenn es Herrn v. D. und seinen

Glaubensgenossen gelingt, der Ueberzeugung Bahn zu brechen, daß auch in der römischen Kirche, oder trotz ihren Grundlagen Wissenschaft zu haben sei. Was freilich die Exegese anlangt, so zweifeln wir, ob dormalen die römisch-katholische Theologie der heiligen Schrift Neuen Testaments gerecht werden könne. Es scheint uns namentlich v. Döllinger's Auffassung des Apostels Paulus in seinem oben genannten anderen neueren Werke von der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche kürzlich mit Recht stark in Anspruch genommen zu sein. Höhere Ansprüche kann allerdings sein historisches Talent machen, wie mehrere seiner Schriften im letzten Decennium zeigen, soweit als nicht vorgefaßte Meinungen und Parteinteressen in Betracht kommen. Aber vorliegende Schrift wird seinen Ruf als Historiker eher beeinträchtigen als heben können. Wir beschränken uns zum Beweise hiesfür auf zwei an Wichtigkeit sehr verschiedene Thatsachen. Herr v. D. scheint in Luther's Werken noch wenig sich umgesehen zu haben. Er setzt, der Sachlage unkundig, voraus, daß Luther's Glaubensbegriff dem ethischen Princip abgewandt, wenn nicht feindlich gewesen sei, er stellt ihn unbesehen in die Reihe derer, welche ausschließlich die *justitia forensis* als einen rein declaratorischen Act vertreten haben; wie ihm auch ebenso irthümlich feststeht, daß dieses die wahre evangelische Rechtgläubigkeit des 16. Jahrhunderts gewesen sei, daher ihm dann leicht wird, fast alle neueren namhaften evangelischen Theologen des Abfalls von ihrem Bekenntniß in dem *articulus stantis ac cadentis ecclesiae* zu zeihen. Was Luther betrifft, so hätte ihn von seinem Irrthum, der ihm freilich seit lange sehr lieb geworden zu sein scheint, die Herzog'sche Real-Encyclopädie in ihrem trefflichen Artikel „Luther“ von Köstlin, diesem anerkannten gründlichen Forscher lutherischer Theologie heilen können. Aber freilich von einem Irrthum, der das ganze Concept verrückt, läßt man sich nicht so leicht abbringen. Was das Andere betrifft, so hat er noch nie ernstlich erwogen, daß dem evangelischen Bekenntniß der Glaube zwei Seiten hat, die eine rein receptiv wird der Sündenvergebung theilhaft aus freier Gnade um Christi willen und erhält ein Wissen von Gottes declaratorischem Act, die andere ist der Quell aller guten Werke, mithin productiv.

Dem fügen wir noch eine Ungenauigkeit an, die, an sich von geringem Interesse, doch ein Beweis von der Art sein kann, wie genau der Verfasser es mit historischen leicht zu erforschenden Thatsachen nimmt. Er sagt S. 475.: „Die Göttinger theologische Facultät in ihrer Denkschrift über die gegenwärtige Krisis des religiösen Lebens habe erklärt, nicht auf die Lehre der Kirche dürften die Prediger das Volk verweisen, die entscheidende Grundfrage sei, wie und warum zu glauben sei. Die Citation muß auf jeden den Eindruck machen, als lehre sie: der Inhalt der Lehre sei gleichgültig, es komme nur darauf an, wie geglaubt werde. Nun sagt sie aber an der von dem Verfasser citirten Stelle vielmehr nur dieses: über das Was des Glaubens sei in der Christenheit des 16. Jahrhunderts wesentliche Einheit gewesen, das Neue der Reformation habe sich auf das Wie des Glaubens (auf den Heilsweg, den Weg zur Heilsgewißheit) bezogen und der Weg der bloßen kirchlichen Autorität sei als ungenügend und ungeeignet von der Reformation gerichtet worden. Ist damit der Inhalt der kirchlichen Lehre aufgegeben, daß eine noch höhere Form der Aneignung desselben als die der bloßen *fides historica* gefordert wird? Ein so grobes Mißverständniß ist kaum anders erklärbar als bei einer Ansicht, welche die göttliche Autorität der

Kirche so sehr zum centralen Dogma macht, daß ihr so gut wie nichts mehr von Lehre übrig bleibt, wenn diese Autorität aus dem Centrum gerückt in die dienende, mithelfende Stellung eintritt, welche ihr allein gebührt, wegen wir einfach auf Gal. 1, 8. verweisen.

Dörner.

Praktische Theologie.

1. J. H. Ziese (Hauptpastor zu Crempe), die Rückkehr zur apostolischen Predigt, oder die Aufgabe der Predigt der Gegenwart gelöst durch die Predigt der Zukunft. 1861. In Commission bei A. Ruffer in Jkehoe. 67 Seiten.
2. Franz Beyer (Pastor in Reddemin, Mecklenburg), das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Urbild der apostolischen Predigt. Gotha, Rud. Besser. 1861. X. u. 608 Seiten.

Wir führen diese beiden Schriften unseren Lesern zugleich vor, da sie beide die Förderung geltend machen, unsere Predigt müsse der apostolischen wieder conform, also auch die Theorie der Predigt aus der apostolischen Redeweise abstrahirt werden. Doch ist die Ausführung dieses Thema's nach Umfang, Inhalt und Form in beiden verschieden. Das Buch Nr. 2. ist ein gründliches, umsichtig ausgearbeitetes Werk, während die Broschüre Nr. 1. allzuviel Declamationen enthält und die von ihr geweissagte Zukunftspredigt unseres Erachtens nach ihrer Art der modernen Zukunftsmusik ähnlich ist; was sich selber als zukünftig prophezeit, hat meist weder Gegenwart noch Zukunft.

Die Schrift des Herrn Hauptpastor Ziese ist ihrem wesentlichen Inhalt nach eine geschichtlich eingeleitete Philippika gegen die Perikopenpredigt; alles Große, was er sich von der Zukunftspredigt verspricht, beruht auf der Befreiung derselben von der Perikope. Daß alsdann schon bisher überall, wo der Gebrauch derselben nicht bestanden hat, jene Wirkung eingetreten sein müßte, wird nicht mit in Betracht gezogen. Die Klage aber, daß unsere Predigt, ob sie auch dergleichen viel Lob verdiene, doch eben nicht „weltnmächtig“ und „siegsgewiß“ sei, wie die apostolische Predigt (S. 34.) es gewesen sei und alle Predigt es sein soll, beruht auf einer ebenso unrichtigen Vorstellung von der Idee der Predigt als auf einem historischen Irrthum; war denn wirklich die Predigt der Apostel so weltnmächtig, so siegsgewiß? Waren es nicht immer nur Einzelne, denen „der Herr das Herz aufthat“? Und als das Christenthum „weltnmächtig“ wurde, war es wirklich die Predigt, die das bewirkte? Der Verfasser steckt, ohne es zu wissen, offenbar in methodistischen Vorstellungen von den großartigen Wirkungen, die die Predigt hervorbringen müsse, darum genügt ihm so wenig, was durch sie in der Gemeinde gekräftigt und gepflegt wird. Aber auch in Betreff des Mittels treibt er sich im Nebel von freilich sehr häufig anzutreffenden Illusionen um. Wenn über die Perikopen gepredigt werde, so könne ja unmöglich der Prediger gerade dasjenige Gotteswort seiner Gemeinde verkünden, das ihren gegenwärtigen Bedürfnissen entspreche und das Gott selbst ihr gepredigt haben wolle. Also das alte Gerede von den „Bedürfnissen“ der Gemeinde, als ob

diese in jedem Ort und an jedem Sonntag wieder andere, ganz specielle wären! Wenn nach des Verfassers Anweisung (S. 51.) die Genesis jeder Predigt die sein soll, daß der Prediger „das factische Bedürfniß seiner Gemeinde in's Auge faßt, dieses subjectivirt und alsdann aus der heiligen Schrift ein dem entsprechendes Gotteswort zum Texte nimmt“, wie will er dann verfahren, wenn die Bedürfnisse in seiner eigenen Gemeinde verschieden sind? Denn was S. 45. allein als solch' verschiedenes „Bedürniß“ bezeichnet wird, das ist eine Verschiedenheit nicht zwischen den Gemeinden, sondern in jeder Gemeinde zwischen den Individuen. Oder wenn ich (S. 44.) über „Sünden großer Partien in der Gemeinde“ predige, was haben alsdann diejenigen Zuhörer davon, die zu jenen großen Partien nicht gehören? Wenn ich gar (S. 58.) von den „Localinteressen“ mich so sehr bestimmen lassen soll, wie leicht, wie unausbleiblich wird die Predigt auf die Linie eines Klatschblattes sinken! Und welch' eine Naivetät gehört dazu, um zu behaupten, Gott der heilige Geist weise jedem Pastor jeden Sonnabend den speciellen Text an, über den er, der das Gemeindebedürniß genau kenne, am Sonntag gepredigt haben wolle! Von solch' einer Einkehr des heiligen Geistes beim Pastor, da er ad hoc sich einfände, um jedesmal den Sonntagstext anzuweisen, ist uns keine Verheißung bekannt; die Predigtliteratur läßt ihrerseits darüber auch keinen Zweifel, daß solche Textwahl denn doch nicht bloß uns nicht immer das Werk besonderer Inspiration ist. Dem Verfasser geht jede Anschauung von der kirchlichen (nicht bloß localen) Bedeutung der Predigt, von ihrer Einheit mit dem Cultus und Kirchenjahr ab; so steigert er das an sich ja vollkommen berechtigte Moment des Pastoralen in der Predigt, das durch die Periscope in seinem wirklichen Rechte noch nie gehindert worden ist, in einer Weise, die nicht mehr der Wahrheit entspricht. — Das Wesen an dem Schriftchen ist die Uebersicht über die Geschichte der Predigt, wo sich (S. 9—21.) manche gute Bemerkung findet. Aber ein Schematismus, in den man mit mehr oder weniger Glück die Geschichte einspannt und den man (nach einer jetzt erlassenen Methode) für das innere Entwicklungsgesetz derselben ausgibt, wie hier der Schematismus von objectiv, subjectiv und praktisch die drei Hauptperioden der Predigt signalisiren soll (alte Kirche, Mittelalter, Protestantismus), thut immer der Geschichte Gewalt an; nimmt man aber vollends die triviale Eintheilung in Kindesalter, Jünglingsalter und Mannesalter dazu, so geht vollends jeder Halt verloren; nach letzterer Eintheilung des Verfassers stünden wir dormalen im Greisenalter, was zu der angekündigten Zukunftspredigt übel paßt; das Greisenalter hat unseres Wissens auf Erden keine andere Zukunft, als das Grab.

Ein ganz anderer Boden ist es, den wir in der Schrift Nr. 2. betreten. Es ist hier keine fixe Idee, von der der Verfasser umgetrieben wird, sondern ein wissenschaftlich durchdachter und durchgeführter Plan, der, wenn wir ihm auch nicht auf allen Punkten zustimmen können, doch uns nicht wenig zu lernen gibt. Der Verfasser erkennt an, daß die Predigt ihr unmittelbares Muster nicht in den Reden des Herrn haben könne; desto bestimmter aber glaubt er nachweisen zu können, daß in den Reden der Apostel das Urbild für alle Predigt gegeben sei. Um dieß zu beweisen, war nöthig 1) den von anderer Seite behaupteten wesentlichen Unterschied zwischen der apostolischen Predigt und der kirchlichen, gottesdienstlichen Predigt aufzuheben, und 2) zu zeigen, daß auch der Form

nach unsere Predigt ihre Norm an den Reden der Apostel habe. Daß wir von diesen Reden nur wenige oder Weniges besitzen, erscheint dem Verfasser als kein Hinderniß; ebenso machen ihm die von der modernen Kritik gegen die Aechtheit der rednerischen Stücke in der Apostelgeschichte erhobenen Zweifel kein Bedenken; „je mehr wir dieselben“, sagt er S. 228., „auch nach ihrer formellen Seite prüfen werden, desto unverfeubarer wird uns aus ihnen der ächt apostolische Geist entgetreten“. In Betreff des Punktes 1) opponirt er gegen die, von der Schleiermacher'schen Theologie ausgegangene oder, wenn man mit dem Verfasser schon Mosheim dafür verantwortlich machen will, durch Schleiermacher wenigstens zur wissenschaftlichen Geltung gebrachte Anschauung des Cultus als eines menschlichen, gemeinsamen Thuns mit dem Zwecke der Darstellung dessen, was als Religion in der Gemeinde lebt; der Cultus soll Verkehr Gottes mit der Gemeinde, also göttliches Thun sein, zu dem sich die Gemeinde lediglich empfangend verhält (S. 39 ff. 159.). Die Consequenz, die man hieraus für kirchliche Interessen zieht, da ja dann der Geistliche vermöge seiner Activität im Cultus eine mittlere Stellung zur Gemeinde einnimmt, zieht der Verfasser nicht, auch neigt seine Denkweise, wie es scheint, nicht nach dieser Seite; er theilt wenigstens nicht den sonst in Mecklenburg wohnenden Haß gegen die Nichtkirchlichen. Aber wie diese Consequenz aus seiner Prämisse folgt, so theilt diese auch mit der ganzen Anschauung von Cultus den Fehler, daß, weil die Kirche in ihren Cultus die Gnadenmittel aufgenommen, ja sie mit Recht zum Mittelpunkt desselben gemacht hat, darum der ganze Cultus ein göttliches Thun sei, ein Handeln Gottes mit den Menschen. „Das thut zu meinem Gedächtniß“, sagt der Herr; ein Thun gebietet er uns; an dieses von ihm angeordnete Thun schließt sich der Kreis freier, aus dem Liebestrieb der Gemeinde hervorgegangenen Handlungen; aber darum nun, weil auf diesem Thun ein Segen Gottes ruht, weil durch dieses Thun die Kräfte der zukünftigen Welt gleichsam flüssig werden, d. h. weil ihnen, den immer bereiten, nicht an Ort und Zeit und äußere Form gebundenen, dadurch unsererseits eine offene Bahn gemacht wird, — ist nicht das menschliche Thun aufgehoben, sondern es bleibt, was es ist; nur mit Hilfe scholastischer Abstraction oder im Gegentheil mit Hilfe phantastischer Ueberschwänglichkeit (welche beide sehr entgegengesetzte Ingredienzien freilich in der Theologie, zumal der heutigen, vielfach zusammenwirken) vermag man sich dem einfachen Thatbestand zu verschließen. Daß sofort die Predigt den Glauben wirkt (S. 141.) und wirken soll, ist gewiß, aber nur, wie Gottes Wort in allen Formen, gelesen und gehört, diese Wirkung haben kann und soll; das Specificische der Cultuspredigt ist damit noch nicht bezeichnet, ebendamit also auch ihre Identität mit der Missionspredigt nicht bewiesen. Oder wenn (S. 146.) gesagt wird, die Predigt handle nicht bloß von Gottes Wort, sondern sei Gottes Wort, so gilt das gleichmäßig von jedem seelsorgerlichen oder väterlichen Zuspruch, von jeder Katechese, von jedem liturgischen Formular, sofern Gottes Geist durch dasselbe spricht; das Specificische der Predigt ist damit nicht getroffen; auch sie ist Gottes Wort ganz unter denselben Bedingungen, wie jene anderen Formen christlichen Wortes. Dagegen sind wir selbstverständlich mit dem Herrn Verfasser darin vollkommen einverstanden, daß der Inhalt der apostolischen Predigt — freilich nicht bloß der wenigen Reden, sondern des ganzen apostolischen Zeugnisses — auch der Inhalt der Gemeindepredigt sein muß; es wäre nur die for-

melle Frage zu machen, ob ein homiletisches Werk nothwendig den gesammten apologetischen, dogmatischen und ethischen Stoff in extenso zu entwickeln habe, den die Predigt verarbeiten müsse, und ob der Herr Verfasser nicht vielleicht unnöthig viel mit dem Rationalismus sich zu schaffen gemacht. — Gegen die Ansicht ferner, daß jener allgemeine, schriftmäßige Wahrheitsstoss in der Predigt als persönliches Zeugniß aus der Gemeinde kommend, durch die Persönlichkeit des Predigers hindurchgehend und so zur Gemeinde zurückkehrend zu denken sei, betont der Verfasser mit allem Nachdruck die volle Objectivität des Predigtwortes, die weder der Volksseuervernunft noch dem individuellen Geschmacke des Predigers preisgegeben werden dürfe (§. 28.). Es ist hier nicht der Ort, nun auf diesen stets wiederkehrenden Mißverstand einläßlich zu antworten; wir wollen nicht darauf eingehen, daß, wenn es mit jener Objectivität in solch' stricter Weise Ernst werden sollte, dann die Predigt überhaupt eingestellt und alle Verflüchtigung des göttlichen Wortes auf Bibellection beschränkt werden müßte. Wie ist's aber schade darum, wenn auch ein reinerer theologischer Sinn und gebildeter Geschmack, wie er in vorliegendem Werke sich kund gibt, doch von dem starren Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem nicht loskommt, der nur da des Göttlichen gewiß und sicher zu sein glaubt, wo das Menschliche gebunden oder negirt ist! (Dem Verfasser selber entschlüpft S. 549. ein Ausdruck, der unwillkürlich das Wahre trifft, wenn nämlich gesagt wird, die Predigt habe den Hörern aus ihrem eigenen Glaubensbewußtsein Christum als den Erlöser von der Sünde aufzuzeigen). — 2) Die Predigtform betreffend, gibt der Verfasser S. 228 ff. Dispositionen von apostolischen Reden, um darzuthun, daß auch jene einzig von diesen zu lernen sei; und nach S. 567. soll auch das Dargestellte, die heilige Schönheit der Predigt dem Gotteswort so ursprünglich innewohnen, daß auch diese Seite nicht erst durch das Künstliche aller Feier bedingt sein soll. Wir begnügen uns, auch diesen Punkt als einen nicht erledigten nur angeführt zu haben; im Uebrigen sei nur noch bemerkt, daß, so urbildlich uns auch dem Inhalt und der Form nach die apostolische Rede als Theil der Schrift ist, doch in Folge der geschichtlichen Entwicklung der Kirche und speciell der Predigtkunst aus jener allein die homiletische Technik nicht abgeleitet werden kann. Die für uns in erster Linie stehende Frage, wie ein gegebener biblischer Text homiletisch fruchtbar zu entwickeln sei, ist auf diesem Wege nie zu beantworten, ist auch von dem Herrn Verfasser nicht beantwortet, ganz natürlich, weil die Apostel ihre Reden nicht über Texte hielten. Will man etwa die einzige Stelle Apgesch. 2, 39. hieher ziehen, wo jedoch der Text, — die Reihe alttestamentlicher Weissagungen — länger ist, als die auf ihn bezügliche, in einem einzigen Vers bestehende Auslegung, so mag man dieß thun; wie aber dann mit Texten zu verfahren sei, die keine Weissagungen sind, wäre damit noch nicht gelehrt.

Palmer.

Richter, Dr. Ludwig, König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche. Berlin, Fr. Schulze. 1861. VIII. u. 112 Seiten.

Se seltener der Fall ist, daß ein gekröntes Haupt sich über kirchenrechtliche Dinge, namentlich über seine eigene rechtliche Stellung zur Kirche in schriftlicher

Ausführung vernehmen läßt, mit um so mehr Interesse nimmt man solch' eine Schrift zur Hand, zumal, wenn der Verfasser Friedrich Wilhelm IV. heißt. Bei seiner anerkannt christlichen Gesinnung und bei der Meisterschaft, die er in geistreicher Rede besaß, erwartet man mit Recht etwas nicht Alltägliches, etwas Königliches, und dankt es zum Voraus dem Herrn Herausgeber, daß er, in den Besitz eigenhändiger Aufzeichnungen des Königs gesetzt, diese mit genauen Nachweisen über ihren historischen Ursprung zur Oeffentlichkeit bringt. Die Hochachtung vor der Gesinnung des Königs wird in jedem Leser, dem Christenthum und Kirche etwas gilt, durch diese Schrift befestigt und erhöht werden; ob aber, vom objectiven Standpunkt betrachtet, die Lehre von der Verfassung der Kirche daraus einen Gewinn ziehen, ob die Gedanken des Königs etwa unter seinem Nachfolger oder irgendwann zu Leben und Wirklichkeit gelangen werden, ist eine Frage, die selbst der Herausgeber (vgl. z. B. den Schluß, S. 112.) nicht zu bejahen wagt, und die wir ohne Umstände verneinen.

Den König drückt (S. 37 ff.) sein landesherrliches Episkopat als eine Last, die ihm seine Krone sehr erschwert, daher er den Tag segnen wird, in welchem er die Kirchengewalt wieder in die rechten Hände zurückgeben kann. So hat er am 2. October 1845 dem Berliner Magistrat wörtlich erklärt. Warum drückt ihn dieser Theil seiner Regentenpflicht so schwer, da doch andere, nicht schlechtere Fürsten kein solches Gefühl hatten? „Territorialsystem und landesherrliches Episkopat sind beide von solcher Beschaffenheit in sich, daß eins allein schon vollkommen ausreichend wäre, die Kirche zu tödten, wäre sie sterblich“. Ueber den horror vor dem Territorialismus, der in seiner Rohheit auf protestantischem Boden gar nicht mehr möglich, auf katholischem aber (siehe Oesterreich) nicht nur möglich, sondern wirklich ist, wollen wir hier nichts sagen; aber warum soll der Summeepiskopat der Kirche tödtlich sein? Vergeblich suchen wir in den Aeußerungen des Königs einen greifbaren Grund dafür; es ist eine Abneigung in ihm („der Name „*bischöfliches Recht*“ war ihm so widerwärtig, daß er ihn nie erwähnt, ohne diese seine Stimmung dabei kund zu geben“ S. 24.), die wir nur aus den weiteren Aeußerungen uns einigermaßen — nicht logisch, sondern nur psychologisch — zu erklären vermögen. Nahe läge es freilich, den König, wie ja oft geschehen ist, romantisch-katholisirender Neigungen zu beschuldigen und jenes Beschwerdesein seines Gewissens, das er als „sehr zart“ in kirchlichen Dingen selber prädicirt, aus einer allzu hohen Vorstellung vom Gegensatz zwischen geistlichen und weltlichen Amt abzuleiten. Aber seine Ablehnung aller Sympathie für das englische Bischofthum, seine Erklärung (S. 40.): er sei ein Feind jeder Presbyterial-, jeder Episkopal-, jeder Consistorialverfassung, und noch mehr seine positive Bezeichnung der „rechten Hände“, in die er lieber heut als morgen das ihn drückende Kirchenregiment niederzulegen wünscht, lassen jene Deutung nicht zu. Er will nicht Kreise, sondern Kirchen; lauter kleine, persönlich überschaubare apostolisch-gestaltete kirchliche Kreise, „in deren jeder das Leben, die Ordnungen und die Aemter der allgemeinen Kirche des Herrn auf Erden wie in einer kleinen Welt und für dieselbe thätig sind“ (S. 43.). Mit Liebe malt der König sich diese Ordnungen (Älteste, Diener und Gemeinden) aus; der oberste Vorsteher solch' eines kirchlichen Kreises („einer apostolischen Kirche“, die unseren Spheraalkreisen, Superintendenturen, Diöcesen am nächsten ähnlich wären, aber nun mehr an die Stelle der letzteren zu treten hätten, S. 83.) müßte ein

„apostolischer Vorsteher oder Aufseher“ sein (um dessen Titel S. 84. der König nicht streiten will, weil der Titel ganz gleichgültig sei, Bischof, oder Ephorus, oder Erzpriester u. s. w.), — ein Mann, „der seinen Amtsauftrag in allgemeinerkirchlicher Gültigkeit überkommen hat“, dem die Ordination der Geistlichen und Confirmation der Kinder vorbehalten bleibt, und der die Ordnung und Pflanz-erfüllung der untergeordneten Aemter wahrt, und die Kirche nach außen vertritt“. In Gemeinschaft mit ihm sollen (S. 90.) im Consistorium die Aeltesten, im Presbyterium die Aeltesten und Diacenen, in der Synode die Aeltesten, Diacenen und Hausväter zusammenwirken. Auf die weiteren Ausführungen — wir müssen eigentlich wieder sagen: Ausmalungen — wollen wir in einer kurzen Anzeige uns nicht einlassen; das Gesagte soll nur dazu dienen, zu erkennen, worauf in des Königs Ideenreife der Hauptnachdruck, worin der ganze Nerv seiner Theorien liegt. Das ist das Wort: apostolisch. Was apostolisch ist, was der König sich auf Grund der biblischen Daten als solches denkt, davon hat er solch' tiefe, innige Ehrfurcht, das ist ihm so sehr das schlechthin Vollkommene daß er nach diesem Muster auch die Kirche verfaßt haben will, wiewohl er dabei sich bewußt bleibt (S. 62.), daß in allweg an der Verfassung die Seligkeit nicht hänge. Die Einrichtungen der Urkirche seien von Menschen gemacht; aber diese Menschen seien des Herren Apostel gewesen! (S. 52.). Daß im Verlauf der Geschichte diese primitive Form — auch so weit sie wirklich dem Bilde entsprach, das sich der König davon macht — nothwendig eine andere werden mußte und die Geschichte sich nicht wegwischen läßt; daß insbesondere das nationale Element, das Christenthum als gemeinsamer Glaube einer Nation, die Kirche als religiöse Volksgemeinschaft, eine dominirende Bedeutung, zu allermeist im Protestantismus erlangen — daß die Kirche zu Landeskirchen als ihrer normalen Existenzform sich gestalten mußte, das lag der sich nur in den idealen Räumen der apostolischen Lebenskreise sich bewegenden Reflexion und Phantasie des Königs ferne. So lange man aber den Staat in seiner Beziehung zur Kirche nur immer als das Weltliche im Gegensatz zum Geistlichen faßt, nicht aber als das Nationale, das alle Gebiete geistigen Lebens im Volke, also auch das oberste derselben, das religiöse, umschließt, als die Peripherie, innerhalb deren jedes volksthümliche Lebensgebiet, je mehr Geist es in sich trägt, um so mehr frei sich muß entwickeln können, um so mehr also am Staate nur den Schutzherrn haben muß, anstatt durch Centralisirung gehemmt zu werden, — so lang ist es völlig unmöglich ein reines und wahres Verhältniß zwischen beiden zu construiren. — Der König dachte, diesen fast independentisch aussehenden „apostolischen Kirchen“ gegenüber sich selbst fortwährend (S. 94.) „als den obersten Ordner und Schutzherrn der Kirche von Rechts wegen“; daß er auch unter diesen Titeln nolens volens wieder ein summus episcopus geworden wäre, ist uns ebenso gewiß, als es dem König unglaublich geschienen hätte. Alle Ehre dem frommen Sinne des edlen Fürsten, aber gut ist's, daß seine kirchenrechtlichen Studien nicht zur That geworden sind.

Palmer.

1. Die Ehescheidungsfrage. Eine erneute Untersuchung der neutestamentlichen Schriftstellen. Von Dr. G. Ch. A. v. Harleß. VIII. u. 132 SS. Stuttgart, C. G. Kiesling, 1861.

2. Das Recht der Ehescheidung auf Grund der Schrift und Geschichte. Eine Stimme aus der Kirche von Dr. A. F. Bräunig, Superintendenten und Ehegerichtsbeisitzer in Zwickau. Zwickau, Buchhandlung des Volkschriftenvereins, 1861. 82 SS.
3. Ueber Ehe und Ehescheidung. Von dem Consistorialadvokaten F. H. Merz. Leipzig, E. Bredt. 1861. 61 SS.

Für die unter Ziffer 3. genannte Abhandlung ist es eigentlich zu viel Ehre, daß wir sie neben den beiden anderen dem Leser vorführen; es müßte wenigstens ein breiter Strich dazwischen gezogen werden. Doch mag sie gerade des Contrastes wegen diesen Platz einnehmen; es ist nicht ohne Interesse, gegenüber von gründlicher wissenschaftlicher Erörterung der vielbesprochenen Frage auch davon ein Paradigma zu haben, wohin es führt, wenn der jetzt wieder so mannichfach agitirende Sectengeist, pochend auf einen geistlosen Buchstabenglauben und verbunden mit advocatischer Rabulisterei sich auf solche Fragen wirft und mit unmaßender Zuversichtlichkeit kurzweg über Dinge aburtheilt, die den gewissenhaftesten, kenntnißreichsten und erfahrensten Männern als Probleme von größter Schwierigkeit zu schaffen gemacht haben. Sectengeist nennen wir das, was diese Schrift inspirirt hat. Denn obgleich der Verfasser hie und da redet wie der orthodoxeste Lutheraner (er hält überaus viel von Binde- und Löseschlüssel; er hat sich selber [S. 15.] die „selige Absolution ertheilen lassen“, dafür nämlich, daß er von Amtswegen bei Ehegerichtsprocessen thätig gewesen; er ist [S. 41.] dem Pietismus gram, weil derselbe „bekenntnißfeindlich“ nur nach Werken der Liebe ringt und nur fromme Häuser, nicht aber die Kirche baut), so ist doch das A und O seiner Schrift die Behauptung, daß die Kirche als Landeskirche demnächst ihren wohlverdienten Untergang finde; sie ist ihm (wie er überhaupt stark allegorisiert, auch z. B. Luc. 15, 23 unter dem gemästeten Kalb, das dem verlorenen Sohne zu Ehren geschlachtet wird, den Herrn Christus versteht) das Schiff, auf welchem Paulus nach Rom fahren soll und das unterwegs zu Grunde geht; wie nun (S. 10.) die Mannschaft nur durch's Verlassen des Schiffes gerettet werden konnte, so muß auch, wer nicht mit der Kirche untergehen will, sie verlassen; „wer schwimmen kann, suche durch die Brandung an's Land, die Insel Melite (Apgesch. 28, 1.) zu kommen“ (S. 11.). Wo diese Insel dormalen liegt, gibt der Mann leider nicht an; da er es selbst nicht zu wissen scheint (vgl. S. 61.), bei einem so nahen Schiffbruch aber Gefahr auf dem Verzuge haftet, so laden wir ihn wohlmeinend ein, nach Württemberg zu reisen und sich einmal den Kirchenhardtshof anzusehen; vielleicht daß er dort das Gesuchte findet. Warum aber die Kirche so unrettbar verloren sein soll, davon liegt der Grund wesentlich in ihrer Verbindung mit dem Staat. Denn der Staat ist Welt, ist kainitisches Ursprungs (S. 7.); ihm ist die Blutrache (H) gegeben und damit das Kainszeichen aufgedrückt (S. 9.); daneben ist er „Erbschlichter“, ein weltliches Amt, mit dem sich der Christ und die Kirche ebensowenig einlassen darf, als der Herr sich zum „Erbschlichter“ brauchen ließ. Hier ist schon der bornirte Dualismus zu erkennen, der allen Sectirern eigen ist. Die heillose Verbindung der Kirche mit dem Staat hat aber namentlich auch die Folge gehabt, daß letzterer nur diejenigen Ehen auch seinerseits für legitim erklärt, die die Kirche einge-

segnet hat (S. 56.), und daß Kirchendiener zu Mitgliedern von Ehegerichten sich hergegeben haben, was der Verfasser fast wie eine Sünde wider den heiligen Geist betrachtet, die nicht kann vergeben werden. Also gerade darüber, worin jeder Vernünftige ein erfreuliches Bekenntniß des Staates sieht, daß er als sittliche Gemeinschaft auf christlicher Basis sich erbauen wolle, und was als ein Hauptmittel angesehen werden muß, um die ehegerichtliche Praxis in möglichstem Einklang mit der christlichen Idee der Ehe zu erhalten — darüber spricht der Verfasser sein Anathema. Die Kirche soll nicht den Weltkindern ihre Ehen einsegnen; für diese soll — die Civilehe eingerichtet werden. Diese, die er S. 8. mit schlechtem Witz verhöhnt, soll doch — und das ist uns eine neue, höchst merkwürdige Entdeckung — 1 Kor. 7, 12—16. biblisch angeordnet sein (S. 34.); wir mögen aber den Raum nicht damit ausfüllen, die monströse Exegese des Verfassers näher zu beleuchten; von Verehrern seines Gleichen dürfte die heilige Schrift wahrlich sagen: Gott schütze mich vor meinen Freunden, mit meinen Feinden will ich schon fertig werden. Weiter aber, damit ja nicht etwa die Demokraten in dem Verfasser einen Genossen suchen, spricht er über jede nicht von gläubigen Christen geschlossene Ehe ein hartes Urtheil aus, S. 36.: sie ist nichts weiter als legale Hurerei. Macht sich schon hierin eine Roheit der Lebensanschauung wie eine Gemeinheit des Ausdrucks geltend, die nichts Menschliches mehr anerkennt, sondern wähnt, je inhumaner man sei, desto gottähnlicher werde man, so bekommen wir denselben widrigen Eindruck durch die gesammte Ehe-theorie, die der Verfasser, wie er meint, auf Grund des göttlichen Wortes, aufstellt. Nur im Paradiese war die rechte von Gott gewollte Ehe; nur durch sie (ob durch geschlechtlichen Umgang vermittelt, läßt der Verfasser im Unklaren) wäre Gottes Bild auf Erden verbreitet worden. Nach dem Sündenfall dient die Ehe nur noch dazu, des „Teufels Frage“ zu vervielfältigen. Wie stimmt diese Bezeichnung des Menschen, der auch gefallen noch Mensch ist, mit Apgsch. 17, 28. 29., Jak. 3, 9.? In Christo ist nun zwar der Mensch erneuert, aber eben deswegen (S. 25. 26.) hätten die Christen von Rechtswegen nicht mehr heirathen sollen („hätten die Menschen alle nach der Erscheinung Christi durch den Glauben an ihn das Ebenbild Gottes wieder in sich herstellen lassen, und es nach St. Pauli Lehre für gut geachtet, kein Weib zu berühren, vielmehr sich begnügt, daß Christus der Bräutigam ihrer Seelen sei, so würde die Quelle aller Erbünde, welche seit dem Sündenfall die Ehe ist, endlich verflecht sein“); doch wollte Gott ihnen das nicht geradezu verbieten; er läßt auch sie noch zusammenleben, um „die von Gott vorgesehene Zahl der Märtyrer und sonstigen Gläubigen“ voll zu machen. Also wenn sie, wie es ihre Schuldigkeit gewesen wäre, ledig geblieben wären, so wäre diese Zahl ja nicht voll geworden! Man sieht, wie in dieser theologischen Brille Augustin und die Manichäer zusammengeführt werden. Wenn aber gleich auch die Ehe der Christen etwas so Gemeines, eigentlich Unanständiges ist, so ist sie doch absolut unauflöslich; warum? weil Gott die Eva aus Adam's Ribbe gemacht hat. Und zwar läßt der gestrenge Verfasser, der hier nun auf einmal in katholisches Fahrwasser geräth, nicht einmal den Ehebruch als Scheidungsgrund gelten; denn 1. (man höre den Kritiker!) der Beisatz: es sei denn, um Hurerei willen, Matth. 19, 9. 5, 32. ist unächt! Beweis: erstlich weil er in Parenthese steht — also jede Parenthese ist unächt! — und zweitens, weil dadurch der ursprüngliche Wille Gottes abgeändert

wird, was aber diesen abändert, kann nicht eingegeben sein (S. 12.); und 2. in der Geschichte von der Ehebrecherin Joh. 8. hat der Herr die Ehe derselben für fortwährend gültig erklärt! (S. 9. 32.). Daß hier vielmehr der Zweifel an der Richtigkeit am Orte wäre, daß aber auch die Richtigkeit vorausgesetzt, das, was der Verfasser in Jesu Verfahren findet, von keinem noch so scharfen Auge darin gefunden werden kann, hindert den Verfasser nicht, solche Fäselei für Weisheit zu achten und aus ihr ein Gesetz zu machen. Verfasser verlangt, daß ein Christ, dessen Frau einen Ehebruch begangen, keineswegs von ihr sich scheiden, sondern sie bekehren solle (S. 33.); der verlassene Ehegatte vergilt nicht Ehebruch mit Ehebruch (S. 37.). — Die übrigen Thorheiten, von welchen die Schrift winnelt, wollen wir nicht mehr namhaft machen; aber als ein warnendes Exempel mag sie dienen, wie weit man, wenn man keine Consequenz und keine Absurdität scheut, von solchen Principien aus kommen kann, von denen auch Andere ausgehen, die aber noch Verstand und Gefühl genug haben, um sie nicht weiter als bis zu einem gewissen Punkte zu verfolgen.

Die zweite der genannten Schriften, von Bräunig, geht von einem ganz anderen, rationellen Standpunkt aus. Er führt zuerst einfach, aber schlagend, am Faden der Geschichte den Beweis, daß durch's ganze Alte Testament hindurch das Eheband ein loses gewesen, also auch die Zustände, denen gegenüber Christus seine Ehevorschriften gegeben, und aus denen diese, zumal bei ihrer offenbaren Beziehung auf Specielles, historisch erklärt werden müssen, sehr verschieden waren von den durch's Christenthum selber und den ihm inwohnenden sittlichen Geist bewirkten Auffassung und Ordnung des ehelichen Lebens. (Wenn freilich S. 18. behauptet wird, Johannes habe dem Herodes nicht deswegen seine Müge ertheilt, weil hier eine Scheidung vor sich gegangen, sondern weil es des Bruders Weib, also eine nächste Verwandte war, die er sich zugeeignet, so ist es bei einem Bußprediger wie Johannes nicht eben wahrscheinlich, daß ihm das Verwandtschaftsverhältniß hier das Anstößigste gewesen sein soll; allerdings war's auch nicht eine Scheidung, denn eine solche war in der königlichen Familie nicht vor sich gegangen, sondern ein grober, scandalöser Ehebruch; dieser selbst ist das Object der Strafreden). Deshalb wird nun gegen die Erklärung der Worte Jesu über Ehe und Ehescheidung als eines auch jetzt noch unmittelbar auf's Leben anzuwendenden Gesetzes polemisirt, und dabei (S. 27.) unter Anderem hervorgehoben, daß die Verfechter der strictesten Ansicht doch andere Stellen der Bergpredigt (wie die vom Eide, vom Hinbieten des linken Backens, nachdem man auf den rechten einen Streich bekommen 2c.) keineswegs in solcher Buchstäblichkeit anwenden, es also willkürlich und inconsequent sei, dieß nur gerade in Betreff der die Ehe betreffenden Stellen zu thun, über die ohnehin die evangelischen Berichte nicht gleich genau seien (Verfasser nimmt die Stelle bei Matthäus als authentischen, die bei Marcus als ungenauen Bericht über einen und denselben Vorgang, während Harleß das von Marcus Erzählte als nur zu den Jüngern gesprochen für ein zu anderer Zeit gesprochenes Wort nimmt). Das Hauptgewicht ruht aber bei Bräunig auf dem allerdings unseugbaren Satz, daß Jesus überall nicht von richterlichem Geschiedenwerden, sondern nur von dem zu seiner Zeit allein vorhandenen willkürlichen Sichselbstscheiden redet. In der paulinischen Stelle findet er sofort ein neues Moment; habe Jesus, selbst der jüdischen, rohen Form der Ehetrennung gegenüber, den Ehe-

bruch als legitimen Grund dazu anerkannt, so füge Paulus dem den zweiten, die bössliche Verlassung bei; mit Beidem sei also die Absolutheit der Unauflöslichkeit des Ehebandes aufgehoben. Gegen Harleß opponirt er nur in Betreff der Behauptung desselben, daß durch den Ehebruch nicht die Ehe factisch gelöst sei (s. unten), was der Verfasser mit der gewöhnlichen Auffassungsgewaise annimmt. Es folgt sofort wieder eine geschichtliche Auseinandersetzung über die Bildung eines kirchlichen Ehrechts, in welcher auf klare und blündige Weise dargethan wird, daß die strengen und rücksichtslosen Ehegesetze nicht von der Schrift, sondern vom kanonischen Rechte — man weiß, in Folge welcher Motive — in die Welt eingeführt worden sind. Da Luther das kanonische Recht in die Flammen warf, hat er diese Ehegesetze mitverbrannt. Verfasser ist der Ueberzeugung — und Luther's vielfältige Aeußerungen erlauben allerdings diesen Schluß — (S. 54.), daß Luther, wenn die Trennung geschiedener Personen von ihm begehrt, oder gar befohlen worden wäre, sich dessen nicht geweigert haben würde. Sah er doch die Ehesachen als Object des weltlichen Richteramtes an, den Dienst der Kirche bei der Trauung lediglich als eine dem religiösen Bedürfniß gewährte Befriedigung, das mit der richterlichen Seite der Sache nichts zu schaffen habe. Verschiedene Stellen von Luther, die hierüber keinen Zweifel lassen, sind vom Verfasser S. 55 ff. beigebracht. Derselbe stimmt (S. 69.) dem Satze von Richter und dem preussischen Oberkirchenrathe bei, daß nur nach dem vollen Zusammenhange der thatsächlichen, rechtlichen und sittlichen Momente in Ehesachen zu entscheiden sei (also nicht nach einem unveränderlich gültigen Schriftbuchstaben, der gar nicht auf alle thatsächlichen, rechtlichen und sittlichen Momente berechnet ist); daß im Worte Gottes nicht ein Gesetz, sondern ein Princip gegeben sei, das auf die Verhältnisse des Lebens mit Weisheit und Milde zur Erhaltung der Heiligkeit der Ehe, aber auch zur Rettung der Personen und zum Schutze des Rechtes angewendet werden soll. Das ist sicher dem Sinne des Herrn, der Menschenseelen nicht verderben, sondern erretten will. gemäßer, als das fiat justitia, pereat mundus, mag dasselbe von einer herzlosen Theologie oder von herzloser Juristerei ausgesprochen werden. — Wenn der Verfasser endlich S. 72. dem Geschiedenen, dem das Gesetz die Wiederverheirathung erlaubt, es auf sein Gewissen anheimgeben will, ob er davon Gebrauch machen oder darauf verzichten wolle, weil dies Gewissenssache sei, in die Niemand mit Zwang eingreifen dürfe, so hat er auch darin vollkommen Recht. Die Zeloten nennen das (wie z. B. das Haller Volksblatt in einer Recension der Pastoraltheologie des Unterzeichneten gethan hat) eine „schwächliche Auskunft“, eben weil sie kein Zwang ist. Diese Menschen, die doch so viel von ihrem „in Gottes Wort gefangenen Gewissen“ peroriren, kennen kein wirkliches Recht des Gewissens; der Zwang des Gesetzes und der Kirchenzucht ist ja viel kräftiger, d. h. es ist ein Stück Macht; und darnach eben gelüftet's das Menschenherz so leicht, auch wenn ein protestantischer Chorrock es deckt. — Die ganze Schrift ist in dem Sinne geschrieben, den wir kurz als kirchlichen Liberalismus bezeichnen können. Die Gefahren, die dieser leicht mit sich bringt, die ungenügenden, oberflächlichen Prämissen, welche denselben oft zu Grunde liegen, mißkennen und unterschätzen wir nicht; aber seine relative Berechtigung, namentlich in solchen so tief in's Leben einschneidenden Fragen, kann uns durch nichts so gewiß werden, als wenn wir zwei Schriften, wie Nr. 1. u. 2. neben einander halten.

Am gründlichsten und wahrhaft allseitig, obgleich nur im Kreise der ere-

getischen Frage sich bewegend, hat die dritte Schrift den Gegenstand erörtert. Harleß ist nicht nur darin musterhaft verfahren, daß er den positiven Gedanken- und Wahrheitsgehalt klar und bestimmt herausgearbeitet hat, sondern auch, daß er ebenso bestimmt erkennen läßt, was Jesus und Paulus nicht sagen, sondern was man in ihre Worte hineinlegen will, aber nicht hineinlegen darf, und überdies besonders darin, daß er wiederholt die Unmöglichkeit offen bekennet, aus dem, was in der Schrift vorliegt, eine sichere Regel abzuleiten, weil das dort Gegebene sich auf Anlässe und Fragen bezieht, die wir nicht kennen und wir für die Nichtübereinstimmung der einzelnen evangelischen Berichte nicht überall ausreichende Gründe zu finden im Stande sind (so z. B. S. 26.). Es ist sehr gut, wenn Männer wie Harleß solches unumwunden, obgleich in bescheidenster Form, aussprechen; wenn sie, anstatt sich zu einer bestreuten Eregese zu erniedrigen, die die menschliche, die historische Seite an Gottes Wort schlechterdings nicht da sehen will, wo sie am meisten hervortritt, vielmehr die Erkenntniß ausspricht, daß keineswegs jeder Spruch ein Normativ abgibt, welches unter allen Umständen so, wie es da steht, zur Anwendung kommen kann. (Sehr gut sagt Harleß S. 22: „Mir wenigstens widersteht es, die Worte Christi so zu interpretiren, wie ein englischer Richter sein Gesetz auslegt.“ So auch S. 102: „Für diejenigen, welche meinen, so überaus leicht aus der Schrift finden zu können, was in Bezug auf Ehe, Scheidung und Wiederverheirathung göttlichen Rechts sei, wünsche ich, daß ihnen die vorstehende Untersuchung den Eindruck gemacht habe, es sei dabei mehr zu bedenken und zu thun, als bloß die Worte der heiligen Schrift wie Stellen aus einem Gesetzbuch zu recitiren.“ Und S. 111: „Das Rechtsgebiet entwickelt sich auf Grund der religiös-sittlichen Gebote Christi, aber es ist nicht mit den Aussprüchen Christi und des Apostels gesetzt“). Davon ist dann die praktische Consequenz, die man so unnöthiger Weise fürchtet, daß nicht der Buchstabe, sondern der vom Geist Gottes erleuchtete, mit der Schriftwahrheit genährte, an ihr großgezogene, männlich gewordene Geist nach freier Erkenntniß entscheidet und demgemäß äußere Anordnungen trifft; wie er dieß auch factisch gethan hat und thut, selbst oft in denen, die in thesi nichts zu thun glauben, als dem Buchstaben der Schrift sich unterwerfen. Heben wir noch einzelnes Wichtige aus der Abhandlung hervor: S. 22 f. wird dargethan, daß aus Matth. 5 und Luc. 16, 18. eine nova lex gar nicht abgeleitet werden kann, weil wir die ganz speciellen Anlässe nicht kennen, worauf sich das Wort des Herrn bezog. Ebenso wird S. 28 f. gezeigt, daß Matth. 19, 3 ff. Jesus auf die eigentliche Frage: wegen welcher Ursache ein Mann sich scheiden dürfe, gar keine Antwort gibt, sondern den innern schlechten Grund jener Frage durchschauend, vielmehr die schlechtthinige Unerlaubttheit willkürlicher Zerreißung des Bandes wider göttliche Ordnung in Erinnerung bringt. Damit nun, wie auch sonst, gibt der Herr (S. 34 ff.) überhaupt kein neues Gesetz, geht auch nicht — bestätigend oder modificirend — nur auf Moses zurück, sondern hält den Fragenden die primitive, creatürliche Ordnung Gottes, ein nicht den Israeliten und nicht den Christen als solchen, sondern den Menschen als Menschen angehörendes Schöpfungsgesetz vor, das sie eigenmächtig brechen. — S. 48. wird (was auch Bräunig mittrifft) gegen die Behauptung opponirt, daß Christi Ehevorschriften nur für ein ideales Reich gelten, da doch in einem solchen die Möglichkeit von Hurerei und Ehebruch gar nicht mehr statuiert werden kann. Christi Wort gilt

für die Menschen, wie sie sind; aber es ist nicht ein Rechtsatz, den er aufstellt, wie auch (S. 79.) Paulus keinen solchen aufstellen will, sondern es ist ein Spruch an's Gewissen. Die schärfere Prüfung dessen, was im einzelnen Falle richterlich zu geschehen habe (und nicht zu allem, was mein Gewissen mich thun heißt, darf der Richter mich zwingen; nicht über alles, wegen dessen mein Gewissen mich straft, darf der Richter mich strafen) — kommt nicht aus Varheit des Gewissens (S. 23.) sondern gerade aus dem Ernste des christlichen, aus dem Gesetze Gottes geschärften Gewissens. — Eine der wichtigsten Stellen ist die, wo (S. 17 ff.) bewiesen wird, daß die Legitimation zur Scheidung wegen Ehebruchs nicht darin begründet sei, daß durch den Ehebruch die Ehe bereits factisch gelöst sei; in dieser, bekanntlich sehr häufig (auch von Bräunig getheilten) Behauptung werde mit der Amphibolie des Wortes Lösung ein Spiel getrieben. Wer die Ehe gebrochen, sei nach wie vor seinem Gatten pflichtig. Das bloße factische Begehen eines Unrechts hebe das Recht und die Rechtsverbindlichkeit nicht auf. Dagegen habe dieser (nach Jesu Worten) das Recht, die Scheidung als Strafe über den Gatten zu verhängen, der sich so gröblich an ihm vergangen. Das leuchtet an sich sehr wohl ein; es bleibt uns aber das Bedenken übrig, daß, bloß von diesem Gesichtspunkt aufgefaßt, für den unschuldigen Theil die sittliche Verpflichtung zum Vergeben, zur *condonatio* weit höher steigen muß, als dieß seither nicht nur vom Rechte, sondern auch von der Moral gefordert ist. Will man diese Zumuthung nicht machen (ein Sühneversuch ist allerdings auch für den Fall des Ehebruchs von der Gesetzgebung immer anzuordnen), so müßte zum mindesten genau unterschieden werden zwischen einem einmaligen Vergehen und einem fortgesetzten ehebrecherischen Verhältniß; für jenes könnte die Verzeihung eher moralisch zur Pflicht gemacht werden, als für dieses, was zur Bigamie führte. Aber jene Zumuthung wird gerade darum nicht gemacht, es wird wenigstens nicht stärker darauf gedrungen, weil die Ehe mit dem, der sie gebrochen, kaum mehr möglich ist. Daß die Ehe factisch als gelöst betrachtet wird, geht auch daraus hervor, daß, wenn nach fund gewordenem Ehebruch auch nur noch ein einzigesmal ein *coitus* Statt findet, dann das Klagerrecht *ex capite adulterii* verwirkt ist. Also erst hiedurch wird der abgebrochene Faden wieder angeknüpft; für abgebrochen hat er demnach vollständig gegolten. — Wenn der Verfasser (S. 126.) gegen die Civilehe spricht, so ist ihm völlig beizustimmen — trotz dem Herrn Merz, der diesen Widerwillen der Theologen und Consistorialräthe gegen die Civilehe aus Egoismus herleitet; nur das Eine darf nicht vergessen werden, daß die bürgerlichen Verhältnisse der Dissidenten, die keiner Kirche angehören, nicht anders als durch die für sie specieell zugelassene Civilehe in einer Weise geordnet werden können, wodurch weder ihre Gewissensfreiheit noch die Würde der Kirche verletzt wird, welch letzteres durch Zwangstrauungen sehr empfindlich geschieht. In Betreff der Wiedertrauung Geschiedener sind S. 128. inhaltschwere Sätze aufgestellt. Die Kirche darf niemals „zur Basis ihres Verhaltens, statt der Höhe der göttlich sittlichen Anforderung den Rechtsschutz der unter der Herzenshärte Leidenden machen; Concessionen an die Herzenshärte darf man von ihr nicht fordern. Allein es gibt einen Punkt, in welchem auch die Kirche der Aufgabe der bürgerlichen Obrigkeit entgegenkommen kann“ (wir würden sagen: entgegenkommen soll). „Und dieß in dem Maße, in welchem die Gesetzgebung und die ihr entsprechende richterliche Handhabung des Gesetzes dem äußern Rechtsschutz so ge-

staltet, daß sie zugleich die Erreichung des höchsten sittlichen Zieles anstrebt" (also: je mehr es dem Staat ein Ernst damit ist, christlicher Staat zu sein). „Hier gibt es eine Mitte, in welcher auch die Kirche, ohne Verläugnung des höchsten Zieles, zu erwägen hat, was sie dem Reuigen und Bußfertigen gegenüber zu thun habe. Da hat die Kirche zu ihrer Basis die Barmherzigkeit Christi. Und eben hieher rechne ich die Fälle, wo es sich nicht um Herzenshärtige, sondern um Reuige und Bußfertige handelt, welche unter Zulassung des bürgerlichen Gesetzes die Ehe gelöst haben, die begangene Schuld durch Wiederauflösung nicht tilgen können und Gewissensgründe haben, eine neue Ehe zu begehren.“ Hiemit ist der Kirche ein Weg gezeigt, der richtig eingeschlagen und weiter verfolgt sicher aus dem Conflict zwischen humaner Rücksicht und sittlicher Strenge hinausführen dürfte. Harleß deutet im Folgenden auch die Form an, in welchem er sich die Trauung solcher Personen denkt, eine Form, die er, wie diese ganze Auffassung der Sache weiterer Erwägung mit Recht empfiehlt. Palmer.

Dr. R. V. Stoy, Encyclopädie der Pädagogik. Leipzig, Engelmann 1861. VIII. und 343 SS.

Nachdem der Herr Verfasser schon wiederholt mit pädagogischen Arbeiten aufgetreten ist, die theils einzelne Partien der Erziehungswissenschaft beleuchteten, theils Documente seiner praktischen Thätigkeit auf diesem Felde gaben; nachdem er zuletzt noch durch seine „Zwei Tage in englischen Gymnasien“ dem Lichtbilde, das uns Wiese in seinen vielgelesenen Briefen über die englische Erziehung gegeben, einigen Schatten beigefügt und dadurch unsern Respekt vor derselben auf ein billigeres Maß zurückgeführt hat: übergibt er uns nunmehr ein wissenschaftliches Hauptwerk, die Frucht reichlicher Studien und einer vieljährigen, mit ausschließlicher und angestrebter Hingebung betriebenen Praxis. Die vorliegende Encyclopädie ist übrigens nur der erste Theil eines dreitheiligen Werkes; der zweite soll die Methodologie, der dritte die Literatur enthalten. Den Titel Encyclopädie haben wir in dem Sinne zu verstehen, in welchem z. B. Hagenbach die theologische Encyclopädie behandelt hat; der Verfasser führt uns durch das gesammte Gebiet seiner Wissenschaft, das er (nach Schleiermacher's Vorgang in der Theologie) in einen philosophischen, einen historischen und einen praktischen Theil zerlegt; jedem dieser Theile weist er seinen Inhalt und die Gesetze an, nach welchem er zu bearbeiten sei. Dabei ist freilich vielfach nothwendig, daß der Leser die Einzelheiten schon kennt — eine Schwierigkeit, die immer einer encyclopädischen Darstellung dieser Art anheftet, daß der Leser leicht entweder als schon zu viel oder als noch zu wenig wissend vorausgesetzt wird; was aber andererseits auch wieder den Vortheil bringt, daß beide, der Anfänger und der Kundige etwas lernen. Der Verfasser bekennt sich, wie das die Mehrzahl der Männer thut, die die Pädagogik als philosophische Wissenschaft betreiben, zur Herbart'schen Schule; er geht jedoch in Vielem so selbstständig zu Werke, daß, wenn er jenes credo nicht ausdrücklich ausspräche und allerdings vorzugeweise auch in den Citaten sich an Herbart anlehnt, man in ihm nicht einen directen Nachkommen dieses Philosophen erkennen würde, wenigstens nicht mit der Bestimmtheit, wie dieß bei Andern der Fall ist. Einen Hauptbegriff der Herbart'schen Pädagogenschule, den der Regierung im Gegensatz zu Disciplin und Unterricht, hat der Verfasser nicht acceptirt; er setzt dem

Unterricht nur die Führung gegenüber; ein Begriff, der allerdings sich leicht handhaben läßt, aber, da er biblischer Natur ist, sich unsers Erachtens für strenge Systematik doch nicht empfehlen dürfte. Uebrigens schickt er den beiden, den Unterricht und die Führung betreffenden Theilen (der Didaktik und der Hodegetik) einen dritten, die Diätetik voraus, die es mit der Pflege des leiblichen Organismus zu thun hat; der Führung gesellt er (S. 92.) sodann den Begriff der pädagogischen Polizei, als Inbegriffs äußerer Hülsen für das hodegetische Verfahren bei —, ein Begriff, dem er schon früher eine Monographie („Haus- und Schulpolizei“) gewidmet hat und der wenigstens theilweise wieder mit dem zusammentrifft, was die Herbart'sche Schule sonst Regierung nennt. Auerkennenswerth ist besonders auch die (mit Ausnahme des rohen Ausdrucks, mit dem S. 294, Note 2, eine auf Sachkenntniß ruhende Arbeit über Blindenunterricht von Wagner ganz unmotivirt abgefertigt wird) anständige Art, wie er mit Fachmännern von verschiedenen andern Standpunkten verkehrt. Einigemal kommen freilich Anläufe zum Lanzenbrechen, die zuletzt auf nichts hinauslaufen; so z. B., wenn er S. 31. den Satz des Unterzeichneten (das „Manifest“, wie er es nennt), daß die Pädagogik nicht berufen sei, selbst ein Princip für sich zu erfinden, sondern es aus der Ethik nehmen müsse, in einer offenbar verwerfenden Weise citirt, während er selbst hernach S. 33. ganz dasselbe behauptet; oder soll die Verwerfung nur das simple Beziehen von Wibel'sprüchen treffen? Aber wer hat denn an der Stelle wissenschaftlicher Verwendung ethischer Principien mit solchen Citaten sich begnügt? Ebenso wird S. 59. gerügt, daß der Unterzeichnete nicht die Psychologie mit in die Pädagogik aufgenommen, sondern sie vorausgesetzt und für pädagogische Zwecke verwendet hat; aber auch der Verfasser beruft sich auf Sätze der Herbart'schen Psychologie, ohne diese selber der Pädagogik einzuverleiben. — Gegen die Betheiligung des Staates an der Erziehung hat der Verfasser eine radicale Abneigung; wenn er S. 271. auch den Schreiber dieser Zeilen als damit sympathisirend anführt, so muß letzterer bemerken, daß er, auch so weit er früher ähnliche, doch minder starke Aeußerungen gethan, durch genauere Einsicht namentlich in das Verhältniß von Staat und Kirche davon zurückgekommen und zu der in der neuesten Auflage der „evangelischen Pädagogik“ S. 437—442. dargelegten Ueberzeugung gelangt ist. An vielen Punkten übrigens ist die Polemik des Verfassers ganz wohl begründet; z. B. S. 68 f., wo er gegen die so oft begehrte und versuchte Concentration spricht; eine Polemik hingegen ist freilich dem Herbartianer leichter, weil auch die ethischen Principien bei Herbart gleich in Mehrzahl auftreten. — Bei der großen und weiten Ueberschau, die dem Verfasser seine umfassenden Vorstudien und seine Erfahrung möglich macht, hat es uns gewundert, daß einzelne Momente der Bildung — z. B. das künstlerische (der Bildungswertb des Zeichnens, der Musik etc.) und einzelne Zwecke derselben (z. B. die Erziehung zur Vaterlandslicbe) so wenig Beachtung finden. Denn die ausgedehnte Belesenheit des Verfassers nicht nur in der pädagogischen und philosophischen, sondern in der theologischen, philologischen, historischen Literatur selbst in den Fächern der Chemie und Physiologie, sowie die ächt pädagogische Offenheit für alles ächt Menschliche, die überall fühlbar ist, läßt nicht denken, daß solche Dinge aus Geringschätzung übergangen worden wären. Palmer.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,

Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,

Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebenter Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1862.

Origenes und Augustin als Apologeten.

Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik.

Von

H. Schmidt,

Repetenten in Tübingen.

Erster Artikel.

Wenn es sich wohl mit gutem Rechte behaupten läßt, daß in der dogmatischen Literatur der alten Kirche sich kaum Werke von höherer Bedeutung finden, als des Origenes 8 Bücher gegen den Celsus und des Augustinus 22 Bücher de civitate Dei, so kann uns das darauf hinweisen, daß die alte Kirche überhaupt in der Apologetik ihre eigenthümliche Lebensaufgabe hatte, und daß, wenn es ihr gelang, in ihren beiden größten Vertretern die Apologetik zu einem gewissen Abschluß zu bringen, sie zugleich auch dem ihr providentiell gesteckten dogmatischen Ziele so nahe als möglich kam. In der That kann ja nichts mehr für den eigentlichen Inhalt der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche auf dem Boden der klassischen Welt angesehen werden als die bestimmte Scheidung des Christlichen und Heidnischen auf allen Lebensgebieten. Das Christenthum sollte sich erst die Stellung erobern, von der aus es seinen durchdringenden und durchsäuernden Einfluß auf die gesammte Welt erweisen konnte. Mit der Niederkämpfung des Heidenthums in Staat, Gesellschaft, Literatur war auch das Tagewerk der alten Kirche, weil des alten Staates beschloffen und wie ein gewaltiges Abendroth strahlt Augustin's großes Werk vor Einbruch der auch in Beziehung auf kirchliche Literatur eintretenden, durch wenige leuchtende Sterne erhellenen Nacht, die mit dem Anbruche der unter germanischem Einflusse entstehenden Scholastik endete. Je mehr aber die großen Lehrer und Väter der alten Kirche bewußt oder unbewußt die Hauptaufgaben der Kirche auf diesem Punkte liegen sahen, desto mehr mußten sie auch ihre geistigen Mittel hier concentriren und es dürfte darum eben die Betrachtung dieser apologetischen Hauptwerke am sichersten die Eigen-

thümlichkeit jener Väter in einem präcisen Ausdruck abspiegeln. Diese Eigenthümlichkeit selbst ist aber wieder abhängig von der Eigenthümlichkeit der Kirche, welcher jeder derselben angehörte, und unsere Erörterung stellt sich somit auch die Aufgabe, in die tiefgreifenden Unterschiede zunächst der griechischen und lateinischen, näher der alexandrinischen und der im engeren Sinn nordafrikanischen Kirche einen Blick zu eröffnen. Um aber eben nach dieser Seite hin auch die Parallele zu einer zutreffenden zu machen, könnte es nöthig scheinen, die Repräsentanten auch aus derselben Stufe der zeitlichen Entwicklung der Theologie zu nehmen und man könnte es für angemessener erachten, mit Origenes etwa den ihm zeitlich nahestehenden und nach mancher Seite hin wirklich frappante Analogieen darbietenden Tertullian zusammenzustellen. Allein es ist eben das schon bedeutsam, daß in der griechischen Kirche die apologetische Literatur viel früher zum Abschluß gelangt, als in der lateinischen, in demselben Maße, als die Christianisirung des Orients der des Occidents vorauseilte. Die dogmatische Blüthezeit des Orients überhaupt ist mit dem Anfang des fünften Jahrhunderts eigentlich geschlossen, da eben erst Augustin in den Zenith seiner Thätigkeit eintritt. Die christologischen Streitigkeiten sind schon in ihrem Beginn nicht mehr die Zeichen eines gesunden Lebens. Und in der That sind auch die apologetischen Werke eines Origenes und Tertullian viel mehr incommensurable Größen als die beiden, welche wir im Folgenden in Betracht zu ziehen beabsichtigen. So herrlich Tertullian's Apologeticus ist, wenn man ihn unter den bloß literarischen Gesichtspunkt stellt, so gewiß er es, von diesem aus betrachtet, mit jedem Erzeugniß der alten Kirche aufnehmen kann, so steht er doch, was den Gehalt betrifft, auf einer entschieden niedrigeren Stufe als Origenes. Seine Hauptstärke hat Tertullian in den juristischen Deductionen, in dem Kampfe um die Anerkennung des Christenthums als einer religio licita von Seiten der politischen Gewalten; was er in eigentlich theologischer Beziehung beibringt, geht nicht wesentlich über das Maß dessen hinaus, was die Kirche in ihrer im engeren Sinn apologetischen Periode, mit der sie ihre öffentliche literarische Laufbahn begann, durch den Mund eines Justin, Athenagoras u. A. vorgebracht hatte. Es wurde auch von ihm doch nur die Außenseite des Heidenthums, das Vereinzelte und Sinnenfällige daran in Anspruch genommen. In Origenes dagegen und dann wieder in Augustin haben wir den Kampf zweier Weltanschauungen, der heidnischen und christlichen, vor uns,

und zwar je in ihren letzten Tiefen. Freilich läßt sich nicht verkennen, daß auch Augustin seinerseits wieder in umfassenderer Weise als Origenes die Principien in's Auge faßt. Aber den Vorzug, der ihm in dieser Hinsicht zuerkannt werden muß, hängt nicht nur mit der zwischen beiden Männern Statt findenden Zeitdifferenz, sondern gerade auch mit der Differenz der Kirchen zusammen, und es wird dieser Punkt daher näher zur Sprache kommen müssen, wo es sich um die obersten Gesichtspunkte, von denen ausgegangen wird, überhaupt handelt. Dagegen darf wohl als Uebergang auf die materielle Betrachtung ein mit der Zeitdifferenz zusammenhängender Unterschied anderer Art vorläufig zur Sprache kommen, der Unterschied hinsichtlich der Stimmung, welche in den beiden Werken waltet.

Origenes hat den alten römischen Staat noch vor sich, welcher den Gegensatz bildet zum Christenthum. Es ist die Zeit des Kampfes, in der sich der Mann noch befindet, der als Jüngling für das Martyrium glühte und in seinen alten Tagen wirklich noch zum Märtyrer wurde. Darum, so sehr er davon überzeugt ist, daß die Bestimmung des Christenthums die Erlösung der ganzen Welt, ja der gesammten Creatur sei (cf. lib. 8, 72.), kann er sich doch ein eigentlich positives Verhältniß von Staat und Christenthum nicht denken, darum ist seine Hoffnung freudig auf die Zeit hingewendet, da diese irdischen Verhältnisse aufhören. An andern Orten sagt er von der gehofften Einigung aller Welt: *καὶ τάχα ἀληθῶς ἀδύνατον μὲν τὸ τοιοῦτον τοῖς ἐτι ἐν σώματι, οὐ μὴν ἀδύνατον καὶ ἀπολυθεῖσιν αὐτοῦ*. Wenn vom Vaterland die Rede ist, versteht er darunter nur die Kirche (a. a. O. 75.). Sein Idealismus, mit dem er sich von der Welt abwendet, ist daher durchaus frischer und freudiger Art: Die Christen haben in der Welt nichts, dessen Verlust sie eigentlich schwer ankommen könnte beim Untergang des Vaterlandes. Anders ist es bei Augustin: Das Christenthum hat indessen von der Welt Besitz genommen — ja der römische Staat selbst ist christlich geworden. Das patriotische und das christliche Interesse scheinen versöhnt; aber bald zeigt sich das römische Staatswesen unfähig, die Neuerung zu überdauern; es kann sich die Frage erheben, ob denn nicht das Christenthum die Schuld daran trage, daß der alternde Staat mehr und mehr zerfalle, und eine bestimmte Frage dieser Art ist es, wovon das Werk des Augustin seinen Ausgang nimmt. Zum ersten Male seit dem Tage an der Allia war ein Barbarenheer in Rom's Mauern selbst eingebrochen (410) und erschütternd war

im ganzen Abendlande der Eindruck dessen (cf. retract. 2, 43. und die vita Augustini von den Maurinern 6, 8, 1.). Gegen den heidnischen Vorwurf hat nun Augustinus das Christenthum zu vertheidigen, daß der Abfall von den alten Göttern an diesem Unheil Schuld trage. Aber indem Augustin dieser Aufgabe sich unterzieht, kann er sich selbst nicht verbergen, daß allerdings jene Zeiten des römischen Glanzes, für die auch er ein Gefühl hat, vorüber sind und er muß gewaltsam den Blick hinauf richten auf das regnum, cuius nullus est finis. Daß der Geist hier ein Fremdling ist, das ist nicht mehr eine sich unmittelbar von selbst ergebende Wahrheit, über die es kaum mehr nöthig ist, noch besonders zu reflectiren, sondern der Conflict zwischen patriotischen und christlichen Gedanken verleiht hier dem Ganzen einen gewissen elegischen, wehmüthigen Ton, der dem Origenes noch ganz fremd ist (cf. z. B. de civitate Dei 19, 5. die geflüsterte Aufzählung der Leiden, welche auch die vita socialis mit sich bringe). Auch nach der Trennung und Losreißung vom Staate behielt der Abendländer noch mehr Sinn und Gefühl für denselben, als der Alexandriner, dessen philosophische Vorfahren schon den Kosmopolitismus praktisch und theoretisch gelehrt hatten.

Also auch auf diesem Punkte berührt sich das, was eine Folge der Zeitdifferenz ist, auf's Innigste mit dem, was zugleich als Consequenz verschiedener nationaler Anschauungen sich ergibt. Soferne nun aber die Apologetik in ihrer Gestaltung doch auch abhängig sein muß von den Formen des Heidenthums, die zu bekämpfen sind, so könnte sich fragen, ob nicht auf dem Boden des Heidenthums selbst Veränderungen vorgegangen sind in dem zwischen Origenes und Augustin in der Mitte liegenden Zeitraum, die bedeutsam genug waren, um einen wesentlichen Einfluß auf die Art der Vertheidigung des Christenthums zu üben. Betrachtet man das Heidenthum nach seinem exoterischen Wesen, nach der Form, die es in der Volksanschauung gewonnen hatte, betrachtet man es nach der Seite, nach welcher es mit dem nationalen und politischen Leben der alten Welt auf das Innigste verknüpft erscheint, so kann nur gesagt werden, daß die Zeit der Productivität längst vorüber war und daß uns das Heidenthum in der genannten Beziehung nur das Bild eines immer unaufhaltsamer fortschreitenden Verfalls darbietet. Wir wissen, wie sehr der Versuch Julian's, eine sittliche Regeneration des Heidenthums herbeizuführen, mißglückt ist, wie mit dem Verfall des nationalen Bewußtseins höchstens ein weiteres Eindringen fremder Superstition ver-

bunden war — aber im Ganzen war die Außenseite des Heidenthums zu den Zeiten Augustin's kaum eine andere als zu den Zeiten des Märtyrers Justin. Dagegen kann nicht geläugnet werden, daß die Seite des Heidenthums, deren Bekämpfung für uns eben die wichtigste ist, nämlich die philosophische, nicht unwesentlichen Wandlungen während der in Rede stehenden Zeitperiode unterworfen war. Die Entstehung des Neuplatonismus fällt ja eben in diese Periode. Nun kann zwar auch der Mann den Origenes bekämpft, Celsus nur in die Reihe der platonisirenden Philosophen gezählt werden, möchte nun die Frage nach seiner Persönlichkeit am Ende so oder anders entschieden werden ¹⁾, aber es fragt sich eben, ob und wie diese platonisirenden Vorläufer des Neuplatonismus von dieser Philosophie selbst, die dann Augustin vor sich hatte, unterschieden werden können. Neue Epoche machende Gedanken haben die Stifter des eigentlichen Neuplatonismus freilich nicht in die Welt gebracht und neben den Häuptern der neuen Schule, Plotin und Porphyry, citirt Augustin fast unterschiedslos auch Männer wie den Apulejus von Madaura seinen speciellen Landsmann (vgl. über ihn Zeller a. a. O. S. 541 f.) und den angeblichen Hermes Trismegistus (Zeller a. a. O. S. 551.) — Männer, die zeitlich jedenfalls in eine Klasse mit Celsus gehören. Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß Plotin und Porphyry eine höhere Phase des philosophischen Bewußtseins repräsentiren als ein Celsus und seine Zeitgenossen.

Der Platonismus des Celsus tritt zunächst in der Gotteslehre hervor. Der Versuch, über die Natur zu einem geistigen Sein sich zu erheben, ist ja überhaupt das Epochemachende an Plato. Das Geistige war zunächst die Idealwelt, die Projection des irdischen Daseins in die Welt der Gedanken. Diese durch Abstraction entstandene Begriffswelt sollte nun nicht nur der Erkenntniß, sondern auch der Realgrund sein für die sinnliche Existenz. Aber hier liegt eben der schwächste Punkt dieser Philosophie, der Punkt freilich, auf dem das Heidenthum überhaupt seine größte Blöße hat. Der Geist ist innerlich nicht von der Natur frei, hat keine Macht über sie, weil er nur Denken, nicht Wille ist, darum bleibt die Weltentstehung überhaupt ein Räthsel. Der Geist ist nur die Abstraction vom sinnlichen Dasein: indem das Denken in einem absoluten geistigen Wesen zugleich den Grund alles Seins finden will, ist ihr dieß

¹⁾ Vgl. Zeller, die Phil. der Griechen. III. S. 543.

wiederum nur auf einem Wege der Abstraction möglich, der zu einem überseienden Gotte führt. Obgleich Plato selbst bei dem Begriff des Guten als dem höchsten stehen blieb, verlegte er selbst doch diesen schon in eine Transscendenz, welche neuplatonischer Ueberschwänglichkeit es leicht machte, ihre Speculationen über das Göttliche an Worte des Meisters anzuknüpfen. Je mehr das eigentlich theoretische Interesse, wie es noch vorherrschend den Gnostoplatonismus bestimmt hatte, durch ein religiös=praktisches verdrängt wurde, desto mehr richtete sich auch der philosophirende Geist eben auf die Gotteslehre nach ihrer abstracten Seite, desto mehr hatte er das Bedürfniß, statt nur von jener Gottesidee auszugehen, in ihr das Ziel seiner denkenden Betrachtung zu erkennen, sich zu ihr zu erheben. Celsus nun nimmt noch einen mittleren Standpunkt ein. Die Ideenlehre hat für ihn ihr eigentliches ursprüngliches Interesse verloren — er benützt sie nur als Durchgangspunkt, um zu Gott zu kommen. So geht er bei Orig. c. Cels. 7, 45. ganz dem platonischen Beweisverfahren nach, wenn er οὐσία und γένεσις einander entgegensetzt, jene als das νοητόν, diese als das ὁρατόν bezeichnet. Nun aber bleibt er nicht bei der Welt der νοητά stehen, sondern geht sofort mit deutlichem Anklang an die berühmte Stelle in Plato's Republik 6, 508 f. 7, 517 f. über zu dem, der ἐν τοῖς νοητοῖς οὔτε νοῦς οὔτε νόησις u. s. w., sondern νῦν τε τοῦ νοεῖν αἴτιος u. s. f. καὶ αὐτῇ οὐσίᾳ τοῦ εἶναι πάντων ἐπέκεινα ἀρρήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός. Die Idee des Guten ist hier sofort allgemeiner gewendet und tritt bestimmter auf als personificirtes Göttliches. Wenn nun aber Celsus von diesem Gotte auch alle sinnlichen Eigenschaften läugnet (6, 19.) —, wenn er gegen alles Anthropomorphistische in der christlichen Vorstellung von diesem seinem Gottesbegriff aus strenge Kritik übt, ja von diesem seinem Gottesbegriff aus vor Allem die Berührung Gottes mit dem Sterblichen läugnet und nur die Seele als Werk Gottes anerkennen will (4, 56.), so wird ja die Causalität Gottes praktisch in einer Weise beschränkt, die schon sehr neuplatonisch klingt. Aber andererseits gibt er doch wieder göttliche Eigenschaften zu (4, 14.), während nun hier der Neuplatonismus schon in Plotin weiter geht, wenn der letztere z. B. Ennead. 6, 9. 3. (bei Creuzer, Vol. II. S. 1392.) von dem Einen sagt, daß es οὔτε τι — οὔτε ποῖόν u. s. w. sei oder 6, 8, 8. wenn er ausführt (Creuzer, S. 1357.) οὐδὲν ἂν εὐροῖμεν εἰπεῖν οὐχ ὅτι κατ' αὐτοῦ, ἀλλ' οὐδὲ περὶ αὐτοῦ κυρίως. Je mehr aber sich auf diesem Punkte Celsus noch von dem Neuplatonismus unterscheidet und dem eigentlichen Platonismus nahe steht, desto mehr tritt auch

die Zweiseitigkeit dieses Gottesbegriffs bei ihm noch hervor, desto mehr ist derselbe auch geeignet, nicht nur akosmistischen, sondern auch pantheistischen Folgerungen zum Anhaltspunkt zu dienen.

Wird Gott aufgefaßt als das zwar über die menschlichen Begriffe hinausgehende Sein, das aber doch noch wesentlich nur der Erklärung der Welt dient, nicht als Ziel der sittlichen Erhebung des Subjects gilt, so wird es nicht anders sein können, als daß die Welt wieder in Gott projicirt wird und umgekehrt dann Gott als die Lebenskraft der Welt erscheint, die ihr immanent ist. Darum lassen sich denn auch in des Celsus Metaphysik stoische Anklänge nicht verkennen. Dahin gehören einmal Stellen, in denen Celsus die Gottheit wirklich mit der Welt zusammenzunehmen scheint, wie z. B. 5, 6, wo er es an den Juden anerkennt, daß sie den Himmel als Gott ehren oder 6, 47, wo er sich auf den alten freilich auch platonischen Spruch bezieht, daß die Welt der Sohn Gottes sei, sodann namentlich die Stellen über die Weltzerstörung durch Feuer und Wiederholung derselben Zustände, z. B. 4, 11. 67. Gott ist nach 5, 14. *ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος*. Das Naturgesetz ist wieder er selbst. Origenes selbst findet in der Art, wie Celsus die Menschwerdung als Eingehen des *πνεῦμα* in die Welt faßt, stoische Anklänge 6, 69 ff., namentlich c. 71. Stoisch ist ferner der Determinismus, wie er in dem Schluß von dem Vorherwissen Gottes auf die Vorherbestimmung (2, 20.) und in der Läugnung der Möglichkeit der Bekehrung (3, 66.) ausgesprochen ist, obgleich freilich der Stoicismus die praktische Consequenz nach dieser Seite hin nicht zog ¹⁾. Das ist freilich nur eine Seite, andererseits hat es bei der Transscendenz Gottes wieder sein Belieben. Gott bedarf wieder einer Vermittlung mit der Welt. Die Menschen sind an die Dämonen gewiesen als an die nächsten Weltregenten, denen Gott die Aufsicht über die Welt aufgetragen hat (8, 2 ff.). Aber bezeichnend ist doch, daß keineswegs die Götter vorzugsweise als die Vermittler in dem Sinne erscheinen, daß sie zu Gott die Menschen hinführen, sondern sie sind offenbar nur die hypostasirten Naturkräfte. Es ist die alte phantasievolle Anschauung des hellenischen Geistes, die bei Celsus noch durchschlägt. Zwar mit der Welt ist die *ἐλπίς* und damit das Böse gesetzt, und zwar läugnet er ausdrücklich eine fortgehende Ueberwindung derselben (4, 62.),

¹⁾ Vgl. Ehrenfeuchter de Celso u. s. f. Göttinger Osterprogramm. 1848. S. 13, 14.

aber nichtsdestoweniger ist die Welt das vollkommenste in innerlicher Harmonie befindliche Ganze: Von einer Weltflucht ist Celsus noch gar weit entfernt, im Gegentheil, den Genuß der Welt sieht er eben als die beste Dankbarkeit gegen Gott und die Weltregenten an. So repräsentirt Celsus eine verhältnißmäßig noch weniger gebrochene Weltanschauung. Die Bindung des Geistes an das Natürliche fühlt er noch nicht als eine schwere Last, sondern sucht sich in ästhetischer Weise über die Widersprüche hinauszuhoben. Darum fehlt auch seiner ethischen Auffassung, soweit sie zu eruiren ist, die stoische Spannung. Es ist nicht nur der Hochmuth des Philosophen, gegenüber der ungebildeten Menge des Christenhausens, es ist auch das Selbstbewußtsein des Hellenen gegenüber dem Barbarischen, es ist der Ekel des Aristokraten gegen das Unschöne, Plebejische, was ihn so aufbringt gegen die Christen. So kennt er denn in Wahrheit auch kein politisches Pathos, obwohl er an einzelnen Stellen stoischen Heldenmuth bewundert. Celsus ist der vollendete Quietist. Weder ist ihm die alte Naturkraft des klassischen Volksgeistes eigen, noch hat er etwas von dem Fanatismus, mit dem der eigentliche Neuplatonismus die alten Götter vertheidigte. Was ihm entschieden am widerlichsten ist am Christenthum, das ist sein Charakter als *σάσις*. Für Celsus gibt es keine Geschichte: die Welt ist nur die Hülle, durch welche dasselbe göttliche Licht im Ganzen gleichmäßig, höchstens im Einzelnen wechselnd durchschimmert. Auch die sittliche Welt — wenn Celsus überhaupt von einer solchen reden konnte — lastet unter dem Banne eines Naturgesetzes, alle Versuche, ein Neues zu schaffen, sind darum zum Voraus verurtheilt und vom Uebel. Darum steht bei ihm neben einander ein Determinismus, der Alles göttlich geordnet sein läßt, der alles Streben über die Grenzen väterlicher Weisheit oder Sitte hinaus als Hochverrath und Auflehnung verdammt und die schroffe Längnung aller Teleologie, die, um ein Oben und Unten in der Welt abzuwehren, sich zu der wohl nicht ernsthaft gemeinten Behauptung versteigt, daß die Vögel Gott näher stehen als die Menschen (4, 88.). Der ursprüngliche Platonismus, dessen theoretisches Interesse jene religiöse Färbung gewonnen hatte, durch die er die Herzen der ältesten Kirchenlehrer so wohl zu gewinnen wußte, durch die er die Ehre errang, das letzte Rettungsmittel für die edleren Bestrebungen im Heidenthum geworden zu sein, zeigt sich uns hter als die Grundlage einer — man darf nicht fürchten, dem Celsus damit Unrecht zu thun — in hohem Grad blasirten Anschauung. Auch dieses

Salz des Heidenthums, der Platonismus, ist dumm geworden. Es zeigt sich gerade bei Celsus, wie ferne doch der Platonismus davon war, eine innere Ueberwindung der heidnischen Principien, der Naturreligion zu sein, welche den Menschen an die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bindet¹⁾. — Noch Näheres über die theoretischen Grundlagen des Systems von Celsus zu sagen, wird weiter unten Gelegenheit werden. — Wir wenden uns sofort zu einer Betrachtung des Charakteristischen am Neuplatonismus, wie uns dasselbe in dem Kampf des Augustin dagegen vor Augen tritt.

Schon im Bisherigen mußte darauf zum Theil hingewiesen werden. — Hier gehen wir von dem Punkte aus, den wir bei Celsus zuletzt in's Auge faßten — von der sittlichen Auffassung. War der Grundgedanke des Gnostoplatonismus in ethischer Beziehung die Erhebung zur Idee gewesen, die freilich ihre Gegenströmung wieder in der Gestaltung des sittlichen Lebens nach Begriffen hatte, so bestimmte nun der eigentliche Neuplatonismus diese ethische Aufgabe näher dahin, daß das höchste Gut Gott und die Erhebung zu ihm, die Verähnlichung mit ihm, oder der Genuß Gottes Ziel des Menschen sei (Aug. de Civ. Dei 8, 8., dazu Zeller a. a. O. S. 829. über Plotin). Ein Vorwurf, wie ihn Celsus am Schluß des achten Buches gegen die Christen erhebt, daß sie für den Staat nicht tauglich seien — ein Vorwurf, der deutlich auf die Zeit hinweist, da in den Antoninen die Philosophie den römischen Kaiserthron inne hatte, ein solcher Vorwurf konnte also dem Neuplatonismus nicht mehr zu Sinne kommen. Diese Erhebung zu Gott, diese Verähnlichung mit ihm besteht ja wesentlich in der Befreiung von allem Irdischen, Sinnlichen in der *κάθαρσις* (Plotin Enn. 1, 6, 6., Creuzer I, S. 108. *ἔστι γὰρ δὴ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις*, vgl. Zeller a. a. O. S. 810, Anm. 2.). Darauf bezieht sich auch, was Augustin a. a. O. 9, 26, 27. aus Porphyr über eine zweifache Reinigung anführt. — Auf diesem Wege konnte sich der Neuplatonismus bis zu einem gewissen Grade der ethischen Principien der Stoa bedienen, und während Celsus sich theilweise mit der Metaphysik der Stoiker befreundet zeigt, so scheint ein Plotin auf ethischem Boden der Nachfolger eines Zeno und Chrysipp werden zu wollen (vgl. Zeller a. a. O. S. 805.),

¹⁾ Vgl. Ehrenfeuchter: de Celso etc. Göttinger Weihnachtsprogramm 1848, S. 4 ff.

weshwegen auch Augustin in ethischer Beziehung sich zunächst an die Stoiker hält, indem er (a. a. O. 9, 4, 1.) den Streit zwischen beiden Schulen, der stoischen und platonischen, für einen Wortstreit erklärt. Ebenso bezieht er sich 19, 4, 1 ff., wo es sich um die Bestimmung des *finis* handelt, auf den Stoicismus ausschließlich. Aber so wenig die Metaphysik des Celsus mit der stoischen coincidirt, so wenig auch die neuplatonische Ethik mit der stoischen. Der Stoicismus schließt ja die sittliche Aufgabe mit der Zurückziehung in das eigene Ich, darum eben auch mit der freilich wieder nur durch vernünftige Betrachtung vermittelten praktischen Losreißung von der äußeren Welt ab. Für den Neuplatonismus ist das nur Vorstufe. Ueber der praktischen Losreißung erhebt sich die intelligible Flucht zu Gott — vermittelt welcher der Weise nicht nur die Freiheit von der Außenwelt, sondern die Freiheit von der Welt überhaupt erringen will — wo er auch von sich selbst frei werden will. Diese Höhe hatte die Spannung zwischen der Sinnenwelt und der Geisteswelt in der seitherigen Philosophie noch nirgends angenommen gehabt: Plato hatte wohl die Kluft zwischen beiden Welten aufgethan, aber sie ästhetisch überbrückt. — Hier wird nun eben das Vorhandensein der Kluft zum Hauptmotiv, worauf ausdrücklich reflectirt wird. Darum muß auch das pantheistische Schillern, das wir bei Celsus gefunden haben, aufhören — soweit es überhaupt auf dem Boden des Heidenthums aufhören kann. Trotz des unendlichen Abstandes zwischen der absoluten transcendenten Einheit und dieser Sinnenwelt kann die letztere doch wieder nicht anders begriffen werden, denn als Darstellung des Einen. Sie ist nicht That, sondern Emanation der Gottheit. Die Metaphysik Plotin's ist dynamischer Pantheismus (Zeller a. a. O. S. 726.). Allein dieser Pantheismus hat nun seine Eigenthümlichkeit eben darin, daß diese *δυνάμεις* doch in bestimmterem Sinn hypostasirt sind als dieß bei Celsus der Fall war, der in Ausdeutung der Mythen noch unmittelbar an den Stoicismus sich angeschlossen. Im Neuplatonismus sind die Volksgötter viel bestimmter wirkliche Mittelwesen — nicht nur Naturkräfte. — Die Vertheidiger der Identität des origenistischen Celsus mit dem lucianischen könnten sich vielleicht darauf berufen, daß die Art, wie der erstere sich der Volksgötter annimmt, eine so vornehme ist, daß sie nur auf einem ganz klaren Bewußtsein von der bloß ästhetisch-symbolischen Bedeutung des Mythos beruhen zu können scheint. Der neuplatonische Fanatismus sucht, so viel an ihm ist, mit der Volksreligion wieder Ernst zu machen. Na-

mentlich ist es Porphyry, der nach dieser Richtung hin sehr weit geht. Die freie, heitere hellenische Götterwelt ist freilich herabgesunken in die dunklen Gebiete einer geheimnißvollen zauberischen Naturmacht, die plastischen Gestalten des Olymp haben sich, um ihre Existenz zu retten, in die Gesellschaft der phantastischen Gestalten des Orients begeben müssen (vgl. bei Augustin a. a. O., namentlich 10, 10. u. 11.). Hatte Celsus über die Magie noch gespottet und das Christenthum durch Nichts mehr brandmarken zu können geglaubt, als durch den Vorwurf, daß Christus Goet gewesen sei, so findet die Magie und Theurgie, wie die Mantik in Porphyry einen eifrigen Vertheidiger¹⁾. Je abstrakter der Gott, den er sucht, geworden ist, desto ungehinderter breitet sich in dem leeren Zwischenraum zwischen Gott und Welt die Zwischenwelt der zu dogmatischer Bedeutung erhobenen Gestalten der Phantasie aller Völker aus. — In dem Maße als der Neuplatonismus einerseits für die Volksreligion wirklich ein unmittelbares Interesse gewann, andererseits sich den politischen Bestrebungen noch bestimmter entzog, mußte auch der Gesichtspunkt wesentlich zurücktreten, den Celsus bei Beurtheilung des Christenthums besonders geltend gemacht hatte, daß dasselbe eine *σάσις* sei. Schon daß Porphyry einen Unterschied unter diesen Zwischenwesen macht, gute und böse Dämonen kennt (Aug. a. a. O. 10, 10. u. 10, 11, 2.), weist darauf hin, daß er die Religion nicht nur unter den Gesichtspunkt des Volksgesetzes stellen kann. Chaldäische, indische, ägyptische Götter sind eben nicht nur Volksgötter, die ihre Bedeutung für jene einzelnen Völker haben, nur ein individueller volksthümlicher Ausdruck der Religiosität sind, sondern diese Volksgötter sollen wirklich in den Dienst genommen werden von jedem religiösen Menschen²⁾. Bei Jndern

¹⁾ Porphyry unterscheidet allerdings von der Theurgie noch die Zauberei oder Goetie im engeren Sinne — die letztere verdammt er um so mehr, weil auch sie ihm nicht sowohl unter den Begriff der Schwindelei fällt, als vielmehr unter den Gesichtspunkt einer positiven Verbindung mit bösen Dämonen (Aug. a. a. O. 10, 9, 1.). Andererseits erhebt sich über der Theurgie die Philosophie als Reinigung der anima intellectualis (Aug. a. a. O. 10, 27.).

²⁾ Porphyry hat freilich auch noch die ältere Anschauung, 3. B. ep. ad. Marc. ed. Nauck c. 18: οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας ἢ τιμὰν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια κτ. Allein gerade Augustin bezieht sich gewöhnlich auf Aussprüche des Porphyry, die jene mehr allgemeine Anschauung von dem Wesen der Dämonen verrathen. Vgl. 3. B. außer den sogleich folgenden auch 10, 11, 2. aus dem Brief an den Anebon: denique prope ad epistolae finem petit se ab eo doceri, quae sit ad beatitudinem via ex Aegyptia sapientia.

und Chaldäern hat Porphyrius schon (Aug. a. a. D. 10, 32, 1.) nach einer *universalis via liberandae animae* geforscht. Darum sieht er nicht mehr hochmüthig wie Celsus auf die barbarische Religion und Philosophie herab. Was Celsus nur noch als Möglichkeit gelten lassen will, was er nur, um das Christenthum desto tiefer herabzusehen, zugibt, daß auch das Judenthum in der Ordnung der Volksreligionen seine berechnete Stellung habe, das bezweifelt Porphyrius nicht mehr: die Hebräer verehren ihren Gott als *valde sancti* (Aug. a. a. D. 19, 23, 1.). Ja das Christenthum selbst hatte ja der mit der Entstehung des Neuplatonismus gleichzeitige Synkretismus römischer Kaiserpolitik aufnehmen wollen in das große römische Pantheon, und so erkennt Porphyrius im Stifter des Christenthums ja einen ausgezeichneten Mann (Aug. a. a. D. 19, 23, 2., Euseb. dem. ev. 3, 6.). Nur das Christenthum, wie es sich historisch gebildet hat, das Christenthum, das in Christo einen Gott sieht, ist verwerflich, und je näher Porphyrius einerseits den Christen tritt mit seiner Anerkennung, desto mehr nur muß er andererseits sich wieder gegen die Christen aussprechen, desto feindseliger sie beurtheilen. Was ist es aber, das ihm das Christenthum so verhaßt macht? — In erster Linie kann das Christenthum diesen Haß nur verdient haben durch seinen Anspruch, Universalreligion in dem Sinne zu sein, daß alle anderen Götter sich vor ihm beugen. Der Neuplatonismus fürchtete wirklich, ein Wesentliches zu verlieren in dieser Zurückführung der göttlichen Kräfte. Ihm war also gewissermaßen der Rationalismus am Christenthum verhaßt. Freilich das war nur die eine Seite. Andererseits war ihm auch wieder Etwas zum Aergerniß, das mehr noch an die Auffassung des Celsus erinnert — der sinnliche Charakter des Christenthums. Der philosophische Idealismus, soweit er sich auch in die Gebiete des Volksaberglaubens verirren mochte, konnte sich doch in die centrale Anschauung des Christenthums von einem *σὰρξ ἐγένετο* nicht finden (Aug. a. a. D. 10, 29, 2. *initium sancti evangelii cui nomen est secundum Ioannem quidam Platonius* — — aureis literis conscribendum et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. Sed ideo viluit superbis Deus ille magister, quia Verbum caro factum est). Nicht auf die unedle Geburt Jesu, nicht auf sein Kreuz wurde mehr herabgesehen, sondern das war der Anstoß, daß das Christenthum den Weg herab lehrte. Flucht aus dem Leibe war das Lösungswort des Neuplatonismus, wie konnte er da mit einer Lehre sich befreunden,

die von einer Menschwerdung wußte! — Freilich je abstracter Geist und Fleisch auseinander treten — je weniger noch an ein Sineinander von beiden zu denken ist, desto mehr stellt sich gerade die Bindung an die Natürlichkeit heraus. Auch in der Form des Neuplatonismus, der die alte plastische Götterwelt in eine hohle Gespensterwelt vollends auflöst, zeigt sich die klassische Philosophie unfähig von dem Boden der Natürlichkeit loszukommen. Das blasirte Bewußtsein des Celsus ist hier zum unglückseligen geworden, das vergebens nach Befreiung sucht.

Wenn wir nun fragen, wie diesen beiden Formen heidnischer Philosophie gegenüber Origenes und Augustin sich ihrer apologetischen Aufgabe entledigten, so ist zunächst ein formeller Unterschied zwischen Beiden in's Auge zu fassen, der freilich in erster Linie damit zusammenhängt, daß es verschiedenartige Veranlassungen sind, von denen Beide ausgehen, der aber doch auch wieder auf die charakteristischen Eigenthümlichkeiten Beider hinweist. Origenes hat ein einzelnes bestimmtes Werk vor sich, dessen Widerlegung er sich vorgenommen; er ist darum in dem Gang, den er nimmt, gebunden und wenn er zum großen Theil die geschichtliche Entstehung des Christenthums zum Gegenstand seiner Ausführungen macht, so scheint dieß zunächst auf Rechnung des Celsus zu kommen, der in dem Maße, als das Christenthum noch mehr das unmittelbare Erzeugniß einer einzelnen Person zu sein scheinen konnte, auch den Einfluß dieser Person möglichst hoch anzuschlagen geneigt sein mußte, während für eine spätere Zeit das Zufällige am Christenthum von selbst gegen sein allgemeines geschichtliches Wesen zurücktreten mußte. Aber Celsus war ja nicht bei jenen geschichtlichen Einwänden stehen geblieben, er gab durch sein Buch seinem Gegner Gelegenheit sich über die letzten Principien zu äußern, und Origenes hat dieß zu thun, wie schon angeführt, nicht versäumt; allein es geschieht dieß doch von ihm nicht in wirklichem, zusammenhängendem Fortschritt der Gedanken, obgleich ich einen Gedankengang, der im Allgemeinen festgehalten ist, weiter unten nachzuweisen mir getraue, sondern wir erkennen eben in der Art der Darstellung den Mangel an dialektischer Vermittelung, der des Origenes ganzen Standpunkt wesentlich charakterisirt. Origenes ist Gelehrter, Polyhistor und speculativ idealistischer Philosoph, ohne daß zwischen diesen beiden Elementen eine rechte Brücke geschlagen wäre, seine Ideen erscheinen als zufällige, vereinzelte — es bleibt Anderen überlassen, ihrem inneren Zusammenhang nachzugehen. Das stroma-

tische Verfahren, das Clemens, das Origenes zu überwinden strebte, klebt doch auch noch seinen Büchern gegen den Celsus an. Die Mängel dieser Methode treten deutlich zu Tage in dem Ineinanderspielen des Historischen und Speculativen, das weder die Kritik noch die Speculation zu ihrem Rechte kommen läßt. Augustin dagegen war nun freilich durch einen Gegner nicht in dem Maße gebunden wie Origenes, für ihn waren jene eben erwähnten heidnischen Vorwürfe, die sich an die Eroberung Roms knüpften, ja nur ein Anstoß — eine allgemeine Frage, bei deren Beantwortung ihm im Einzelnen völlig freie Hand gelassen war. Obgleich er nun gerade in diesem Werke auch mehr als in sonst einem gelehrte Kenntnisse an den Tag legt, eine genaue Bekanntschaft mit Varro und mit Schriftstellern vor der neuplatonischen Richtung, so ist doch alles derartige Material verarbeitet in den Rahmen einer großen Gedankenentwicklung. Die Geschichte ist nicht mehr Moment für sich, sondern, sofern sie überhaupt in Betracht kommt, gehört sie hinein in den Gang dialektischer Gedankenentwicklung, wie er dem Augustin eigen ist. Auch das Kleine und Einzelne unter tiefere Gesichtspunkte zu stellen, Zusammenhänge zu finden, wo sie das gewöhnliche Auge nicht wahrnimmt, eben damit die Gedanken in ihre Consequenzen zu verfolgen ihrem eigenen Gesetze gemäß — das war entschieden die Virtuosität Augustin's, wie die des Origenes, ahnungsvolle Gedanken auszusprechen, wo man sie oft nicht erwartet, von Detailuntersuchungen plötzlich zu den letzten Principien abzuspringen. So hat dem Werke des Origenes mit seinen feinen, tiefen Gedanken im Einzelnen Augustin einen systematischen Bau an die Seite gestellt, der seinesgleichen in der Literatur der alten Kirche sucht ¹⁾. Unter den Werken des Augustin selbst findet sich kein einziges, das an Ebenmaß der Systematik sich entfernt mit dem *de civitate Dei* vergleichen könnte. Das Werk von mehr als einem Jahrzehnt ist es doch wie aus einem Guß gearbeitet — und Augustin hat es nicht erst dem Leser überlassen, diese Systematik herauszufinden, er spricht sich nicht nur in den Retractionen (a. a. D.), sondern auch in seinem Werke selbst klar und

¹⁾ Dieses Urtheil, das im Folgenden seine Begründung zu finden hofft, widerspricht allerdings sehr dem, was Ritter, *Gesch. d. Phil.* 5, 472. über des Origenes Werk: *περί ἀρχῶν* sagt, neben dem er das, was Augustin geleistet, bei Weitem mehr elementarisch findet. Doch ließe sich vielleicht von einer näheren Definition des Begriffs des Systematischen aus eine Verständigung noch erzielen.

bestimmt mehrfach darüber aus. Diese Civitas Dei des Augustin, darf man vielleicht sagen, zeugt kaum minder von einem organisirenden Talente als die terrena Civitas, die das Volk schuf, dem Augustin angehörte, während des Origenes Werk den Stempel der phantasievolleren, aber auch weniger organisatorischen hellenischen Natur verräth. Während Origenes dem Gange, den Celsus nimmt, folgend die positive Entwicklung der Gedanken des Christenthums nur bei Gelegenheit der Defensivse entwickelt — scheidet Augustin den polemischen Theil lib. I—X. von dem positiv entwickelnden lib. XI—XXII. und sucht in dem letzteren den geschichtlichen Weltverlauf überhaupt als die Ausführung eines göttlichen Gedankens darzustellen — mit anderen Worten eine Philosophie oder Theologie der Geschichte zu geben, nachdem er im ersten Theile nicht nur den gemeinen Götterglauben, sondern auch die philosophischen Grundgedanken des Heidenthums in glänzender Dialektik zu vernichten gesucht hatte.

Doch diese Urtheile können ihre Begründung nur dadurch erhalten, daß wir dem Gedankengang beider Werke genauer in's Einzelne zu folgen versuchen. Wir treten zu dem Ende zunächst dem Werke des Origenes etwas näher. — Würde es sich für uns nur darum handeln den Gedankengang des Celsus zu verfolgen, so könnte einfach auf die treffliche Darstellung Baur's (das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 383 ff.) verwiesen werden, und es wäre ein um so unstatthafteres Unterfangen, nach jener Darstellung noch eine neuere geben zu wollen, als es kaum möglich sein dürfte eine Entwicklung des Gedankengangs bei Celsus zu geben, welche das von Baur ausgesprochene Urtheil über das Werk, das Origenes widerlegen wollte — daß es eine sehr methodische, ja zum Theil künstlerische Anlage gehabt haben müsse — mehr zu rechtfertigen vermöchte. In der That dürfte schon eine Reconstruction des Werkes des Celsus, welche das ganze Material, wie es vorliegt, verarbeiten wollte, wohl immer zu einer Modification des Baur'schen Urtheils sich getrieben finden. Allein für uns ist ja nicht die Hauptfrage die, wie das Werk des Celsus beschaffen gewesen sein möge — für uns handelt es sich ja vielmehr darum, ob sich bei Origenes ein bestimmter Gedankengang nachweisen läßt, auch in der nothwendigen Abhängigkeit, in der er sich dem Celsus gegenüber bei seiner Anordnung befindet.

Im Allgemeinen dürfte sich nun feststellen lassen, daß wie wir in dem *ἀληθὴς λόγος* des Celsus drei Gruppen unterscheiden können, so auch Origenes hauptsächlich drei Gedankenreihen ausführt. Wenn

die Einwendungen des Celsus gegen das Christenthum, die von Origenes in den drei ersten Büchern seines Werkes berichtet werden, hauptsächlich das Außenwerk des Christenthums, seine geschichtliche Erscheinung, den Charakter seines Stifters und seiner Jünger betreffen, so geht die Antwort des Origenes dagegen von der Unterscheidung des Aeußeren und Inneren aus und entwickelt nach allen Seiten hin das Moment, das diese Unterscheidung für die origenistische Theologie hat. Wenn dann vom vierten bis zum sechsten Buch Celsus die letzten Principien des Christenthums, seinen Offenbarungscharakter, die supranaturale Weltanschauung, die ihm zu Grunde liegt, zum Gegenstand seines Angriffes macht, so ist es der Freiheitsbegriff, von dem aus Origenes ebenso die Möglichkeit als die Nothwendigkeit einer historischen Erscheinung göttlicher Offenbarung überhaupt, und insbesondere ihre Universalität zu begreifen sucht und Einheit und Unterschied in den Hauptperioden der Offenbarung nachzuweisen sich bemüht. Wenn endlich Celsus in den zwei letzten Büchern den schon im Vorhergehenden begonnenen Versuch macht, die entwickelten philosophischen Prämissen mit der Volksreligion auszugleichen, in dem sittlichen Leben des Heidenthums, wie in seinen religiösen Formen nur die ästhetisch gestalteten Consequenzen jener Prämissen aufzuzeigen, so entwickelt dagegen Origenes den sittlichen und intellectuellen Idealismus des Christenthums, seinen Universalismus und seine Absolutheit der bloßen Relativität heidnischer Weltanschauung gegenüber. Allein, wenn schon diese Gruppen nicht sehr reinlich geschieden sind, wenn z. B. die anfänglichen Erörterungen der historischen Verhältnisse des Christenthums keineswegs viel Aehnlichkeit mit unserer modernen Art historischer Kritik haben und durchaus dogmatische Farbe tragen, daher auch schon vielfach übergreifen in die Materien der zweiten Gruppe, so möchte es noch schwerer sein innerhalb dieser Gruppen selbst wieder einen klar articulirten Gedankenfortschritt aufzuzeigen, wir versuchen darum nur, übersichtlich die Hauptmomente des beiderseitigen Beweisverfahrens darzustellen.

Nach einer Einleitung, die einer allgemeinen vorläufigen Charakteristik des Christenthums gewidmet ist, als einer sich dem Lichte der Oeffentlichkeit entziehenden Religion — die Behauptung, daß die Agapen ihren Ursprung in der Gemeinsamkeit der Gefahr der Christen genommen haben, enthält wenigstens noch einen Anflug an die alten Gerüchte über die geheimen Gräucl der Christen — von barbarischem Ursprung — als einer Religion, die aller philosophi-

sehen Auffassung sich entziehe (Cap. 1 — 25.), geht Celsus im ersten Buch auf das Leben Jesu ein. Es ist nicht nur die Niedrigkeit der Geburt Christi, das Unwürdige seiner Flucht nach Aegypten, was er an heidnischer Heroengröße mißt — es sind auch die Wunder Christi, die er im Allgemeinen als goetische herabsetzt, unter denen er einzelne als besonders ungereimt und unglaubwürdig hervorhebt und im Zusammenhang damit kann er auch den Aposteln, die sich durch einen solchen Gaukler betrügen ließen, nur einen sehr niedrigen Grad sittlicher und intellectueller Bildung zuschreiben. Umgekehrt, wenn er im zweiten Buch die *ἐγκλήματα κατὰ τῶν ἀπὸ τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων εἰς τὸν Ἰησοῦν πιστευσάντων* geben will, kann er dieselben nur erheben auf Grund des einer göttlichen Ehre so wenig würdigen Charakters Christi. Es ist der Tod und das Leiden Christi, vor Allem aber der von seinen Jüngern ausgehende Verrath, den er ironisch seinen jetzigen Verehrern vorhält. Wollte man das Unwürdige dieses Verraths, führt er weiter aus, mit dem Vorauswissen Christi zurechtlegen, so mache man damit die Sache nur schlimmer, denn dann erscheine ja der Verrath eigentlich als ein erzwungener, und so wenig ist nach des Celsus Ansicht für das Schmachvolle — ja Sündige (2, 41. 42.) — in der Erscheinung Christi nach der Auferstehung ein Ersatz geboten, daß vielmehr an sie sich neue Vorwürfe anknüpfen. Er findet griechische Auferstehungsmymthen wenn nicht glaubwürdiger, so doch jedenfalls großartiger und bedeutender, er weist namentlich (2, 63.) darauf als eine Ungereimtheit hin, daß Christus nur seinen Jüngern und nicht vielmehr auch seinen Feinden erschienen sei. Hatte Celsus seine bisherigen Angriffe auf die Geschichte Christi einem Juden in den Mund gelegt, so übernimmt er nun vom dritten Buche an die Rede in eigener Person, um Christenthum und Judenthum in die gleiche Verdammniß der Thorheit zu bringen. Es handelt sich ihm jetzt um den Charakter des Christenthums als einer bestehenden Religionsgenossenschaft. Diesen Charakter kann Celsus nur in dem Begriff der *στιάσις* zusammenfassen, ein Begriff, der ebenso auch auf das Judenthum seine Anwendung findet, weßwegen die Controverse zwischen Judenthum und Christenthum nur als ein Streit um des Kaisers Bart (3, 4. *περὶ ὄρου σκιάς*) angesehen werden kann. An Nichts, glaubt Celsus, zeige sich deutlicher die reine principliche Eigenwilligkeit der christlichen Gemeinschaft, als daran, daß sie selbst sofort in eine ganze Reihe von Secten sich aufgelöst habe. Die Vorwürfe, die er schon im Eingange des ersten Buches

dem Christenthum gemacht, werden nun nur weiter ausgeführt; es wird die Geheimnißkrämerei der Christen getadelt, vor Allen aber wird wieder die Unbildung der Christen, ihr sittlich unwürdiges Verhalten hervorgehoben; denn gerade die Sünder und die schlechtesten Menschen, bei denen an keine Besserung zu denken sei, rufe die Kirche zu sich.

Es ist schon bemerkt worden, daß der theologisch wichtigste Gedanke, von dem Origenes bei Widerlegung dieser ersten Gruppe von Einwendungen ausgeht, der der Trennung zwischen Aeußerem und Innerem, Esoterischem und Exoterischem ist. Und in der That entwickelt Origenes sofort in den 25 ersten Capiteln seines ersten Buchs als Antwort gegen jene einleitenden Vorwürfe des Celsus den Unterschied der *πίστις* und *γνώσις*, die tiefe Bedeutsamkeit dessen, was als barbarisch dem Celsus zum Anstoß war und endlich die großartigen sittlichen Wirkungen des Christenthums. Wir können auch diesen letzteren Beweis, der im Folgenden uns so oft wieder begegnet, vielleicht noch unter jenen allgemeinen Gesichtspunkt, der als leitender namhaft gemacht wurde, subsumiren — soferne eben diese großartigen Wirkungen stets auf eine tiefere Kraft innerhalb der unscheinbaren Erscheinung hinweisen. Auch der Weissagungsbeweis, mit dem Origenes (C. 37—37.) diesen Beweis aus den sittlichen Wirkungen zusammenstellt — eine Zusammenstellung, die der sonst gewöhnlichen von Wunder und Weissagung entspricht — beruht ja für Origenes wesentlich auf der Unterscheidung zwischen dem Aeußeren, Buchstäblichen und dem Inneren, Geistigen der Schrift. Diese beiden Beweise wendet dann Origenes im Folgenden näher an: Die Niedrigkeit der Geburt Christi wird (C. 27—37.) nicht nur mit den Weissagungen, welche sie daraus verkündigten, sondern auch aus den Wirkungen dessen, der also geboren ward, gerechtfertigt. Nicht nur die Wunder werden (C. 61.) gegen den Vorwurf des goetischen Charakters durch den Hinweis auf ihre sittliche Abzweckung abgewiesen — auch gegen die Verdächtigung des Charakters der Apostel wird die sittlich erneuernde Wirksamkeit des Christenthums, die sich an ihnen offenbarte, in's Feld geführt (C. 64.) — und wenn endlich die Thatsache der Flucht nach Aegypten von Origenes auch in erster Linie damit vertheidigt wird, daß, nachdem der *λόγος* einmal in diese irdische Welt eingetreten sei, es ihm gebührt habe, auch sonst sich den natürlichen Gesetzen des irdischen Daseins zu unterwerfen, so unterläßt er doch auch hier nicht, dem Hinweis des Celsus auf heidnische Heroengröße die Frage entgegenzuhalten, welches *βιωγελές* denn jene Helden ver-

richtet haben. Unmittelbar aber tritt nun jener Hauptgesichtspunkt wieder hervor beim Beginn des zweiten Buches, wo Origenes den Vorwurf, daß die aus dem Judenthum übergetretenen Christen das väterliche Gesetz verlassen haben nicht nur durch den Hinweis darauf ablehnt, daß ja die ersten Christen, ein Petrus u. s. w. noch fortgehend das Gesetz gehalten haben, sondern vor Allem durch die Ausführung, daß, wenn man nur absehen wolle von dem Buchstaben des Gesetzes und die tiefere allegorische Auslegung anwende, vielmehr gerade auf Seiten der Christen die Gesetzeserfüllung sei (2, 1—7.). Nur in anderer Anwendung tritt diese Unterscheidung des Inneren und Aeußeren in der Antwort auf die auf die Leidensgeschichte begründeten Angriffe hervor. Origenes begnügt sich hier nicht nur, wieder auf die Consequenzen der Menschwerdung hinzuweisen und C. 40. den Celsus einer verkehrten Philosophie zu beschuldigen, weil er die *ὑπεροχή* Christi nicht sowohl *ἐν λόγῳ σωτηρίας*, als vielmehr in dem Nichtsterben suche, sondern er unterscheidet nun zwischen *λόγος*, *σῶμα* und *ψυχή* um eben das Leiden ausschließlich diesen beiden letzteren äußeren Seiten zuzuweisen. Der von Celsus so sehr betonte Vorwurf wegen des Verraths der Jünger veranlaßt den Origenes nun freilich, schon den Grundgedanken voranzunehmen, welcher im zweiten Theile des Werkes der herrschende ist und vom Begriff der Freiheit aus die Consequenz abzuleiten, als würde die Unwissenheit einen Zwang für die Jünger gesetzt haben. Auch die hauptsächlichlichen Beweise des Origenes für die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller werden bei dieser Gelegenheit entwickelt. Er weist hin theils auf das, was die Evangelisten um ihrer Predigt willen erduldeten (C. 10.), theils auf die Offenheit, mit der sie auch Dinge, wie die Verläugnung Petri, nicht verschwiegen haben (C. 15.), theils endlich auf die Wirkung ihrer Predigt (C. 54.). Dagegen veranlaßt ihn nun die Erörterung der Auferstehung, nicht nur die Publicität dieses Wunders heidnischen Mythen gegenüber hervorzuheben (C. 56.), sondern auch die Thatsache geltend zu machen, daß nur die wirkliche Auferstehung einen Welt umgestaltenden Einfluß habe ausüben können. Am eigenthümlichsten aber wird von C. 63. an jener Gedanke der Scheidung zwischen Exoterischem und Esoterischem verwendet, indem hier Origenes den Grund, warum der Auferstandene nicht seinen Feinden erschienen sei, darin findet, daß die letzteren die verklärte Gestalt Christi nicht hätten ertragen können. Origenes begründet dieß weiter damit, daß überhaupt Christus ver-

schiedene Gestalten gehabt und je nach der Würdigkeit der Schauenden sich in der einen oder anderen gezeigt habe. Wenn nun der oben erwähnte Vorwurf, den Celsus im Eingang des dritten Buchs erhebt, daß das Christenthum wesentlich *σάδωις* sei, den Origenes zunächst zu der Bemerkung veranlaßt, daß von Anfang an — nicht erst seit dem Wachsthum der Gemeinde — Meinungsdivergenzen vorhanden gewesen seien und zu einer Ausführung darüber, daß bei der wissenschaftlichen Auffassung des Glaubens Irrthümer und Häresen unvermeidlich, aber eben auch nicht schlechthin vom Uebel seien (C. 10—13.), so kommt er dagegen auf die esoterische Seite des Christenthums, wie auf seine sittlichen Wirkungen zu reden, im Gegensatz gegen die wiederholte Verdächtigung christlicher Wunder und den wiederholten Vorwurf der Geheimnißfrämerei. Ebenso ausführliche Erörterungen über das schon im ersten Buche behandelte Thema des Verhältnisses von Glauben und Wissen knüpft aber Origenes an die Bemerkung des Celsus (C. 39.), daß die Christen so schnell fertig seien zum Glauben. Hier führt er aus, daß der Glaube sich zu dem Wissen verhalte, wie das Sinnliche, Leibliche zu dem Pneumatischen, daß nur der Glaube eine Universalität der Wahrheit möglich mache und so allerdings von der höchsten Bedeutung für das sittliche Leben des Volkes sei. Ist schon damit die Widerlegung der von Celsus dem sittlichen Charakter der Christen gemachten Vorwürfe begonnen, so kann gegen den Zweifel an der Möglichkeit der Umkehr von C. 48. an Origenes neben dem Hinweis auf die Thatfachen nur den Gedanken geltend machen, der dann vom vierten Buche an der herrschende ist, den Gedanken der Freiheit. In ihr liegt auch die Erklärung der Möglichkeit einer die Unveränderlichkeit Gottes nicht aufhebenden Sündenvergebung, indem die factische Umkehr des Menschen auch das nur auf Seiten des Menschen veränderliche Verhältniß zu Gott von selbst zu einem anderen mache. In der Freiheit und der damit gegebenen Möglichkeit der Erziehung der Menschen liegt auch die Berechtigung zur Anwendung von Drohungen Seitens Gottes, da diese eben nur pädagogisches Mittel zur Tugend sind.

Zu der Entwicklung dieses Grundprincips der Freiheit geben nun nach dem Bemerkten dem Origenes vor Allem die Einwendungen Anlaß, welche Celsus in der zweiten Gruppe von Büchern niedergelegt hat. Der Begriff der Offenbarung nämlich scheint dem Celsus — und es ist dieß der hauptsächlichste Inhalt des vierten Buchs — auf allen Punkten mit dem Wesen Gottes zu streiten. Die göttliche

Allmacht und Allwissenheit muß eine so vermittelte Hilfe, wie sie die christliche Lehre von der Erlösung voraussetzt, überflüssig machen. Die Unveränderlichkeit Gottes muß nach Celsus die Möglichkeit eines Eingehens in die Welt und Zeit, seine Absolutheit nicht nur den Anthropomorphismus eines göttlichen Zorns, sondern auch die Ansprüche eines einzelnen Volkes auf eine besondere Offenbarung ausschließen, vollends wenn dieses Volk auf einer so niedrigen Bildungsstufe steht, wie das, welches in seinen heiligen Büchern so thörichte Lehren, wie die von der Welterschöpfung, vom Sündenfall u. s. w. aufbehalten hat. Ueberhaupt scheint dem Celsus mit der Ewigkeit und Vollkommenheit Gottes auch die Ewigkeit und Selbstgleichheit der Welt schlechthin gegeben. In dieser selbst kann daher auch der Gegensatz von Mittel und Zweck nur ein relativer sein. Der vollkommene Organismus setzt voraus, daß Alles ebensowohl Zweck als Mittel ist und die Ansicht von einer Stufenreihe der Wesen, an deren Spitze der Mensch stehe, kann darnach nur als eine Phantasie angesehen werden. Von diesem „Höhepunkt der Polemik“ (Baur a. a. O. S. 381.) scheint nun Celsus herabzusteigen, wenn er im Eingange des fünften Buches geltend macht, daß zwar weder Gott noch Gottes Sohn in die Welt komme, daß aber, wenn man Christum für einen mit den Dämonen gleichartigen Engel halten wolle, derselbe wenigstens nicht zuerst und nicht allein in die Welt gekommen sei, was doch nur besagen kann, daß das Christenthum zwar als eine unter den vielen Religionen ein Existenzrecht haben könnte, daß aber sein Anspruch auf Ausschließlichkeit und Universalität ein durchaus unberechtigter sei. Allein die Gegenüberstellung des Judenthums und Christenthums einerseits und des Heidenthums andererseits, durch welche die ersteren Religionen nur als verstümmelte Abbilder der letzteren, ihr Monothetismus nur als unverständener und nicht durchgeführter Pantheismus dargethan werden soll, beruht doch am Ende nur auf dem Satze, zu dem Celsus schon oben gelangt ist, daß die Welt durchaus unveränderlich sei. Auf diesen Satz führt es am Ende zurück, wenn Celsus keine Lehre im Christenthum anstößiger findet, als die von der Auferstehung, wenn er alle Besonderung der Religionen für eine unantastbare Ordnung, allen Abfall davon für den größten Frevel erklärt. Auf diesem Satze beruhet es am Ende, wenn Celsus wie das Judenthum dem Heidenthum, so das Christenthum dem ersteren unterordnet. Können wir sagen, daß alle diese Ausführungen eigentlich noch innerhalb der apriorischen Sphäre bleiben, so geht Celsus allerdings etwas concreter im sechsten Buche

zu Werke, indem er im Einzelnen Heidnisches und Christliches einander entgegensetzt und zwar einmal die Form heidnischer Weisheit, das Aesthetische und Logische heidnischer Philosophie, der *εὐτελεια* des Stils, in dem die christlichen Offenbarungsurkunden abgefaßt sind und ihrer unlogischen, nur blinden Glauben beanspruchenden Darstellung. Sofort wendet er sich aber auch zu einer materiellen Vergleichung. Er sucht nachzuweisen, wie die christlichen Lehrsätze, zu denen er freilich auch allerlei häretische, namentlich ophitische Phantastereien rechnet, nichts seien als Mißverständnisse hoher platonischer Weisheit. Indem er hier auf's Neue die Lehre von Gott, vom Antichrist, namentlich die Logoslehre, die er nur für ein Mißverständniß des alten platonischen Wortes von der Welt, als dem Sohne Gottes ansehen kann, zur Sprache bringt, kommt er nur von einer anderen Seite her auf die vorigen principiellen Erörterungen zurück. Was er über die Welterschöpfung, über das Böse und über das Weltende sagt, ist nur die Rehrseite dessen, was er zuvor über die Unveränderlichkeit Gottes ausgeführt hatte. Und die ausführlichen Erörterungen über die Unerkennbarkeit Gottes und über die immanente, durch das *σπέρμα* des *λόγος* vermittelte Form der Erkenntniß hängen mit seinen früheren Ausführungen über das Wesen der Offenbarung auf das Genaueste zusammen. Die letzte Einwendung dagegen, die in diesem Zusammenhang Celsus erhebt, daß eben im Gegensatz zu diesem Immanenzstandpunkt das Hereintreten des gesammten *λόγος* in diese befleckende materielle Welt seiner unwürdig wäre, führt, indem sie noch einmal die Grundvoraussetzung aller Angriffe des Celsus klar heraushebt, hinüber auf die eigentlich concreten Fragen, denen die zwei letzten Bücher gewidmet sind.

Wie widerlegt nun Origenes diese principiellen Angriffe? Der Unveränderlichkeit Gottes stellt er die menschliche Freiheit als das Princip geschichtlicher Bewegung gegenüber. In ihr ist die Nothwendigkeit einer vermittelten Erlösung begründet (4, 1—4.), in ihr ist das Bedürfniß der Entwicklung und stufenmäßigen Offenbarung und die Möglichkeit eines Eingehens Gottes in verschiedene historische Gestaltungen, ohne Alterirung seines unveränderlichen Wesens gegeben (C. 5—19.). Auch der Zorn Gottes ist so nichts Anderes als eine Form der auf die irrende Freiheit sich einlassenden Vorsehung (C. 20—22.). Sofern die Freiheit eine Entwicklung bedingt, ist mit ihr dann weiter auch die Forderung gesetzt, daß räumlich und zeitlich die Offenbarung an Einzelnes, auch an ein-

zelne Völker anknüpfe (23—28.) In der Freiheit aber liegt auch die besondere Gottesverwandtschaft des Menschen (29. 30.) und wenn Origenes zuerst Juden und Christen gegen die geringschätzigen Urtheile des Celsus im Einzelnen vertheidigt (C. 31—73.) und zu dem Ende die eigenthümliche Stellung Israels unter den Völkern geltend macht (C. 31. 32.), dann die Erzählungen der Genesis vom Sündenfall (C. 39. 40.) und von der Schöpfung auch des Leibes durch Gott rechtfertigt (C. 52—59.) weiter den Begriff der *ελευθερία* (C. 60. 61.) und das Verhältniß Gottes zum Bösen bespricht — Ausführungen, bei denen immer wieder die Freiheit das lösende Wort ist; denn auch die Schöpfung des Leibes beweist er mit ihr, sofern die Gestaltung des Leibes durch die sittliche Beschaffenheit bedingt sein soll, also mit der Seele auch der Leib durch Gott bestimmt sein muß, — so wendet er sich dagegen wieder unmittelbar zu den allgemeineren Gesichtspunkten in dem, was er gegen die Bestreitung der Teleologie ausführt. Sehr ausführlich bekämpft er von C. 74. an den behaupteten Vorzug der Thiere. Mag auch das instinctive Leben in seiner wunderbaren Organisation auf einen schöpferischen *λόγος* hinweisen, mit dem sittlich selbstbewußt freien Leben läßt es sich doch nicht vergleichen. Dieses letztere ist so sehr Zweck, daß alle anderen Thiere nur mittelbar Theil nehmen an den Gütern, die für das logische Thier bereitet sind. Dieser Zweck hebt die Vollkommenheit der Welt nicht auf, welche ja durch das Eingehen Gottes auf die Freiheit erst erreicht werden soll. Dieser auf der Idee der Freiheit basirte Begriff des Zweckes, der seinerseits wieder den der Vorsehung fordert, ist es, von dem aus nun im fünften Buch Origenes die Ansprüche des Christenthums auf eine absolute Stellung rechtfertigt. Indem er positiv auf die untergeordnete Stellung hinweist, welche allein das christliche Bewußtsein den Engeln anweisen kann, stellt er die Behauptung auf, daß der Begriff der Vorsehung an sich schon die Sendung des Sohnes Gottes erfordere (C. 1—5.). Der Zusammenstellung des Judenthums mit heidnischem Pantheismus gegenüber führt er unter thatsächlicher Berichtigung der Ansicht des Celsus von dem jüdischen Gott, aus, wie das Christenthum der natürlichen Auffassung Gottes im Heidenthum den Standpunkt geistiger Sittlichkeit entgegenstelle (C. 6—13.). Ebenso findet er in der auf die Freiheit basirten ethischen Auffassung der Auferstehung die Rechtfertigung einer Potenzirung des Natürlichen durch Gott (C. 14—24.). Der schlechthinigen Bindung des Einzelnen an das Volksgesetz gegen-

über führt er aus, daß die sittlichen Begriffe, die doch auf's Engste mit den religiösen Ideen zusammenhängen, auf diese Weise zu etwas bloß Relativem werden müßten, während sie doch ihrem Wesen nach absolute Geltung haben müssen (C. 25—28.). Sofern er selbst nun aber auch die Volksindividualitäten als göttlich gesetzte anerkennt, kann er ihre Besonderung doch wieder nur als Strafe der Sünde ansehen. Diese Besonderung muß daher durch die Erlösung auch wieder durchbrochen werden, wie ja schon die heidnische Philosophie den Versuch machte, zu einem Allgemeinen zu gelangen (C. 29—40.). Die weitere Parallelisirung Israels mit den heidnischen Völkern beantwortet Origenes nicht nur durch Hervorhebung der originalen Unterschiede des israelitischen Lebens von allem heidnischen, sondern auch durch Hinweis darauf, daß die besonderen Führungen Gottes an dem kleinen Israel mitten unter dem Völkergewimmel diesem Volke das Recht zu besonderen Ansprüchen gegeben haben (C. 41—51.), so wenig involvire aber das Zugeständniß anderer Engelserscheinungen neben der Erscheinung des λόγος eine Herabsetzung des letzteren, daß eben die Erscheinung Christi die höchste Stufe jener untergeordneten Offenbarungen sei (C. 52—58.). Den bestimmtesten Gegensatz aber zu der von Celsus so sehr premirten Stabilität bildet es, wenn Origenes, ausgehend von dem hinsichtlich der Auslegung der Schrift Statt findenden Unterschied zwischen Juden und Christen, neben dem Gemeinsamen der Anerkennung des erschienenen Christus die häretischen Abweichungen einzelner Secten, wie er schon früher gethan, als unausweichliche Momente auf dem Weg zur Wahrheit anerkennen will (C. 59—65.) Auf das Princip der Freiheit läßt sich theilweise auch zurückführen das, was Origenes im Eingang des sechsten Buchs den Angriffen des Celsus auf die Form der christlichen Offenbarung erwidert. Die εὐτέλεια des Stils der Schrift diene, führt er aus, ja gerade der Gemeinverständlichkeit der christlichen Wahrheit, bedinge also dessen Universalität. Weiter sieht er in der Schrift eben auch eine sittliche Macht wirksam, die zum Thun des Erkannten antreibe, während bei Sokrates und Andern ein großer Widerspruch zwischen Theorie und Praxis sich finde. Freilich noch mehr bezieht sich Origenes auf diesem Punkte wieder auf den Unterschied des Exoterischen und Esoterischen. Indem das Christenthum Stufen der Erkenntniß kenne von der πίστις zur γνῶσις und von da zur σοφία, lasse es ja der Bildung ihr Recht mannfach angedeihen. Aber auch der Glaube als Vorstufe des Wissens sei nicht etwas durchaus Subjectives, denn

so sehr auch die christlichen Parteien auseinandergehen mögen, der Glaube an Christus sei doch das sie immer wieder vereinigende Band. Umgekehrt sei auch Plato von vielen Wundersagen umgeben und das Beste, was er rede, stamme wieder von dem λόγος, dessen Offenbarung älter ist als Plato (C. 1—14.). Dieser letztere Satz ist dann die Grundlage der weiteren Erörterungen des Origenes, in welchen er zunächst überall der jüdisch-christlichen Lehre die Originalität gegenüber den Sprüchen heidnischer Weisheit, aus denen sie durch Mißverständniß entstanden sein sollen, vindicirt. In diesem Sinne wird die Lehre von Gott (C. 17—21.) und nach einem längeren Excurs über die Daphiten (C. 22—41.) die vom Teufel und Antichrist besprochen, bei der er noch besonders ihr Alter hervorhebt (C. 43.), das weit über Homer hinausreiche. Etwas weiter geht er auch materiell im Folgenden ein, wo er jener pantheistischen Behauptung, daß die Welt der Sohn Gottes sei, gegenüber seine Christologie ausführt (C. 47. 48.) und die Fragen nach der Fluth, dem Bösen und dem Weltende von den bekannten Principien aus bespricht (C. 61.) Eigenthümlicher noch ist das, was er gegen die Behauptung absoluter Unerkennbarkeit Gottes bemerkt. Er verweist dagegen auf die Erkenntniß durch den λόγος und die sittliche Bedingtheit derselben. Um der letzteren willen ist das Heidenthum freilich ohne Gotteserkenntniß —, aber auch die Erkenntniß durch den λόγος ist eben wieder durch sein Hereintreten in die Menschheit bedingt, da er an sich ebenso *ὁυσδεώγητος* ist als Gott ¹⁾ (C. 63—69.) Sofern auch die immanente Offenbarungslehre des Celsus von Origenes nur bekämpft werden kann durch Hervorhebung des geistigen sittlichen Charakters dieses Acts, den er namentlich an der Person Christi nachweist —, führt diese Erörterung auf das Princip der Freiheit wieder zurück. Der Behauptung, daß der göttliche Geist durch Eingehen in einen niedrigen Leib befleckt worden wäre, hält Origenes die reine Bestimmbarkeit der *ἐλν* durch das geistige Wesen entgegen (C. 70—77.). Und ebenso wird auf's Neue wieder jener pantheistischen Anschauung, sofern sie ein gleichzeitiges Sein Gottes in der Welt fordert, das Bedürfniß historischer Vorbereitung, sittlicher Vermittlung entgegen-

¹⁾ Die Verkennung dieses einfachen Gedankengangs, daß erst in Folge der Menschwerdung, der in seiner göttlichen Gestalt unschaubare λόγος die, die reines Herzens sind, zu sich emporzieht, gehört zu den sonderbaren Mißverständnissen Mosheim's, von denen die Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Bücher gegen den Celsus voll sind. Vgl. S. 712/13.

gehalten, und die Thatsache, daß der Geist nur von einem bestimmten Punkte habe ausgehen können (C. 81.).

In der dritten Gruppe von Einwendungen erst, die wir zum Voraus unterschieden haben, steigt Celsus von der Gegenüberstellung heidnischer Weisheit und christlicher Lehre — einer Gegenüberstellung, welche ihn doch immer noch auf der Höhe der Principien gehalten hatte, um eine Stufe herab. Die griechischen Orakel stellt er der hebräischen und christlichen Prophetie gegenüber, indem er zunächst freilich wesentlich nur wieder alte Vorwürfe gegen die letztere, ihren angeblich markt-schreierischen, gemeinen, nur auf Leichtgläubigkeit berechneten Charakter geltend macht. Weiter aber hebt er hervor, daß sie schon dadurch sich als lügnerische Vorhersagung gezeigt habe, daß sie Dinge, die Gottes so unwürdig gewesen seien, wie Leiden und Sterben des λόγος, verkündigt habe. Und thatsächlich glaubt er diese Behauptung nicht besser begründen zu können, als durch Gegeneinanderstellung alttestamentlicher Aussprüche und ganz gegensätzlich lautender aus dem Neuen Testament. Namentlich sind es die auf den Besitz des heiligen Landes bezüglichen alttestamentlichen Aussprüche, die ihm hiefür Ausbeute und die Gelegenheit gewähren, die sinnliche äußerliche Richtung des Alten Testaments auf's Schärfste zu tadeln. Von den Orakeln geht Celsus zu einem anderen Theil des griechischen Cultus zu den Heroen über, deren natürliche irdische Großartigkeit er der unwürdigen Niedrigkeit des Lebens Jesu entgegenstellt. Nachdem er dann schon am Ende des siebenten Buches vorläufig die Abwendung der Christen von Bildern und Tempeln getadelt und auf die Dämonen als eigentliche Gegenstände des Cultus hingewiesen hatte, führt er dieses Thema im achten Buche noch weiter aus. In der monotheistischen Ausschließlichkeit des Cultus kann er nur das Zeichen einer sehr anthropopathischen Vorstellung von Gott sehen — sind doch die Dämonen nichts Anderes als die Diener göttlicher Macht, in denen diese geehrt sein will — während freilich umgekehrt die Verehrung Christi, eines gestorbenen Menschen, in der christlichen Form, in welcher dieser Mensch als der Herr über Alles angebetet werde, ihm Polytheismus im schlimmsten Sinn zu sein dünkt. Noch mehr als in der Zurechtlegung der Götter- oder Dämonenvielheit tritt der ästhetische Standpunkt des Celsus in den Ausführungen über die Art des Cultus selbst hervor. Opfer, Tempel, Altäre sind ihm Gegenstände des Genusses, denen nur böswilliger Eigensinn sich entziehen kann. Scheint ihm überhaupt aller irdische Genuß durch die Dämonen vermittelt, so kann er es nur für

ein Zeichen groben Undankes ansehen, daß die Christen zwar an den Gütern der Welt auch Theil nehmen, aber die ausdrücklich zur Ehre der Geber oder Vermittler dieser Güter veranstalteten Opferrmahle verabscheuen. Daß trotz dieses Undanks und der Beleidigungen, welche die Christen ihren Bildern zufügen, die Dämonen nicht zur Rache schreiten, kann er nur als einen Beweis ihrer Großmuth ansehen. Aber selbst in dem Punkte, in welchem die Christen für sich den unbestreitbarsten Vorzug zu haben glaubten, in dem Beweis aus Wundern und Weissagungen glaubt Celsus die Dämonen als ebenbürtig erweisen zu können. — Freilich bei allen Vorzügen, die er diesen Geistern vindicirt, kann er am Ende selbst die Warnung nicht zurückhalten vor zu tiefem Eingehen in das Gebiet dieser Dämonen. Welche eigentliche Bedeutung ihm schließlich doch allein die Dämonen haben, spricht er am Ende offen aus in der Hervorhebung der bloß nationalen Bedeutung auch der Religion. Wenn ihm der Gedanke einer univervellen Religion eine völlig undurchführbare Idee zu sein scheint, so kann er, daß die Christen sich vom Dienste der Waffen und des Staates enthalten, nur für einen Frevel ansehen, welcher eben der concreteste Ausdruck des frevelhaften Princips ist, auf dem nach Celsus das Christenthum überhaupt beruht — des von allen alten Völkern sich losmachenden Eigenthums — der *στάσις*.

Es ist gesagt worden, daß die apologetische Argumentation des Origenes gegen diese letzte Reihe von Angriffen des Celsus wesentlich auf der Hervorhebung des religiösen und sittlichen Idealismus des Christenthums beruhe. So macht er denn den sittlichen Heroismus der alttestamentlichen Propheten, der unreinen Art gegenüber geltend, in der sich die göttliche Offenbarung in der griechischen Mantik vermittele. Am interessantesten aber ist es, wie Origenes der Prophetie auf Grund der Klarheit ihres Bewußtseins bei der Inspiration einen Vorzug vindicirt vor der das klare Bewußtsein unterdrückenden heidnischen Mantik (vgl. Cap. 1—8). — Von anderen früher besprochenen Grundsätzen aus, weist er den Vorwurf, daß die alttestamentliche Prophetie Gottes Unwürdiges verkündigt habe, zurück, denn neben dem eigenthümlichen Versuch von der scheinbaren Concession des Celsus aus, daß die Prophetie Wahres verkündigt habe, die Unmöglichkeit, daß dieß nicht könne Gottes unwürdig gewesen sein, zu beweisen, hilft er sich durch die mystische Deutung des sinnlich scheinenden Inhalts, und was insbesondere das Leiden und Sterben des *λόγος* betrifft mit der christologischen Unterscheidung des göttlichen *λόγος* und der leidentlichen

Menschheit (Cap. 9—17.). Seine idealistische Auffassung dagegen tritt in der tiefen Bemerkung hervor, die er neben den allegorischen Ausdeutungen zum Behuf der Ausgleichung des scheinbaren Gegensatzes zwischen Altem und Neuem Testament macht, daß nämlich die alttestamentliche Heilsökonomie auf einer Volksgemeinschaft beruhte und darum auch an die Bedingungen der Erhaltung einer solchen gebunden war, während die neutestamentliche in einer rein geistigen von den Gränzen eines Volkes unabhängigen Gemeinschaft duldend siegt (Cap. 18—26.)¹⁾. Noch mehr wird der praktische und intellectuelle Idealismus des Christenthums dem Vorwurf einer sinnlichen Richtung der Christen entgegengehalten. Ist die wahre Gotteserkenntniß doch nicht ohne Gnade möglich (Cap. 27—44.), ist doch die als hohe Weisheit gerühmte Entgegensetzung von *οὐρα* und *γένησις* recht eigentlich das praktische Eigenthum der Christen, in deren Reihen auch die Idioten der Geistesverheißung in reicherm Maße theilhaftig geworden sind, als ein Plato (Cap. 45—52.). Nachdem Origenes noch einmal durch allegorische Deutung den Nachtheil abzuwenden versucht hatte, der Christo aus der Vergleichung mit den Heroen hätte erwachsen sollen und umgekehrt die Sittlichkeit dieser Heroen in Zweifel gezogen hatte (53—56.), sucht er von Cap. 62. an die Zurückhaltung der Christen von dem heidnischen Cultus mit der in demselben wirksamen Dämonenthätigkeit zu begründen. Hatte Celsus die Dämonen mit geordneten Obrigkeiten verglichen, so sind sie dem Origenes vielmehr Räuberbanden, welche unter göttlicher Zulassung, nicht unter göttlicher Vorsehung stehen. Die Bosheit der Dämonen zu erweisen und sie so von den wirklichen Dienern göttlicher Vorsehung, von den Engeln, zu unterscheiden ist die erste Aufgabe, die sich Origenes im achten Buche setzt (Cap. 2—11.). Freilich der christliche Idealismus begnügt sich nicht, seine Gedanken zur Engelwelt zu erheben, vielmehr muß der Christ über die Engelwelt empor aufsteigen zu dem *ἐνὶ πᾶσι θεός*. Dieser Gott steht aber so hoch über aller Eifersucht, daß der Gottesdienst vielmehr immer nur einen subjectiven Nutzen haben kann, wesswegen wir auch nur um des eigenen Nutzens willen uns hüten müssen vor Verehrung der Dämonen, die durch ihre gegenseitige Eifersucht ihre Schlechtigkeit beweisen. Ehre von unserer Seite gebührt nur denen, welchen Gott durch Wunder und Weissagungen Ehre gegeben hat. In diesem Sinne auch ist der Sohn zu ehren —

¹⁾ Gründlich mißverstanden hat diese Stelle wieder Mosheim a. a. O. S. 758 f.

denn Eins ist er zwar mit dem Vater durch die Gleichheit des Willens, aber ihm untergeordnet als der ἀρχιερέας, als der Vermittler namentlich der Gebete; der Herr der Welt ist er aber nicht in gleichem Sinn wie der Vater, sondern sofern er als λόγος die Welt theils schon beherrscht, theils sich unterthan zu machen im Begriffe ist und darum eben ideell schon die Herrschaft über die ganze Welt übt (Cap. 12—16.). Tritt hier der Idealismus in einem subordinatianischen Resultat hervor, so macht sich derselbe noch unmittelbarer in der Wendung geltend, die er dem christlichen Cultus gibt, den er wesentlich nur als Symbol des subjectiven sittlichen Lebens ansieht (Cap. 17—23.). Das Recht zum Weltgenuß zwar behält der Christ, sofern ja der λόγος der Vermittler der Weltregierung ist und die Christen genießen ja betend mit stetem Danke, aber dennoch läugnet Origenes die Macht der Dämonen auch in der Natur nicht; nur ist sie ihm eben eine Verderben bringende (Cap. 34—43.). So wenig kann er in der angeblichen Zurückhaltung der Rache an ihren Verleumdern einen Act der Großmuth sehen, daß er vielmehr die nur eben unter dem Schutze des Einen Gottes nicht zu fürchtende Rache sucht für einen Beweis ihrer Schlechtigkeit hält, während die von Gott verhängten Strafen überall nur den Zweck der Besserung haben, daher er selbst die über Israel um der Verwerfung Christi willen verhängte Strafe nur als ein Mittel zur Buße ansehen kann. Die Verfolger sind eben allein die Dämonen, von denen schon Christus so viel Unwürdiges dulden mußte, was sich ein Hercules nicht hätte gefallen lassen; aber das Blut, das sie vergießen, dient nur zur Zerstörung ihrer Herrschaft, weßwegen sie auch mehr noch auf die Verlängnung als auf den Tod der Christen ausgehen (Cap. 35—44.). Wunder und Weissagungen aber, mit denen man die Dämonen schmücken will, haben selbst ihren Werth nur in der innerlichen Wirkung, der sie dienen, und selbst jene den christlichen Lehren verwandten eschatologischen Mythen müßten sich erst in der thatsächlichen Ueberwindung der Furcht vor dem Tode, der um der Gerechtigkeit willen droht, bewähren (Cap. 45—54.). Warnt Celsus am Ende selbst vor seinen Göttern, so kann Origenes nur zum unbedingten Vertrauen auf den Schutz des Einen Gottes ermahnen, lenkt Celsus den Blick immer wieder auf die nationalen Schranken, so strebt Origenes eine Universalität an, die am Ende nur in der ἀποκατάστασις ihre adäquate Form findet. In dieser ihrer idealen Richtung fern von dem Waffen-geräusch und von Nemtern, zu denen sich nur Ehrgeizige herzu drängen,

sind die Christen doch das Salz der Erde, die, in allem Erlaubten dem Staate unterthan, mit ihren Gebeten die Welt erhalten und in der Kirche eine höhere Form des Vaterlandes und einen reineren Dienst finden (Cap. 65—76.).

Mußten wir nun schon in obiger Darlegung des Gedankengangs, bei der wir sofort versuchten einen Zusammenhang herzustellen durch Auslassung von Wiederholungen und nebensächlichen Erörterungen, doch manchmal den natürlichen Gedankengang sehr störend unterbrochen sehen, so würde es noch schwerer sein, einen von dem Bewußtsein des Origenes selbst ganz klar in's Auge gefaßten methodischen Gang nachzuweisen. Bei Augustin dagegen tritt uns sofort jedenfalls der klar intendirte Fortschritt von dem Aeußerlichen zu dem Tieferen, Innerlichen entgegen. Es hängt dieß damit zusammen, daß überhaupt Augustin das Heidenthum in viel weiterem Umfange als Origenes in Betracht zieht. Origenes beschränkte sich darauf, das Heidenthum in der philosophisch gefärbten Form des Celsus anzunehmen — der Abendländer faßt es auch in erster Linie in seiner volksmäßigen und politischen Gestaltung auf. Schon durch diese Unterscheidung der Gesichtspunkte kommt eine Symmetrie in das Werk. Der erste Theil, in dem Augustin namentlich auch die varronische Dogmatik in's Auge faßt, hat darum für den nationalen Typus eine nicht geringe Bedeutsamkeit, wenn auch der Beginn des großen Werkes unsere Erwartungen herabzustimmen scheint u. s. f. ¹⁾

Wir begegnen nämlich in den ersten Büchern Erörterungen, die uns ihren Werth mehr in den antiquarischen Notizen, mit denen sie ausgestattet sind, oder etwa in den mancherlei beißenden Wizen, die sich hier finden, zu haben scheinen. Das erste Buch behandelt zunächst den Vorwurf, welcher dem ganzen Werke zum Ausgangspunkt dient, in seiner unmittelbarsten Gestalt. In dieser besteht die Anklage der Heiden aus zwei Sätzen: 1) die Gräuel, welche die westgothische Eroberung in Rom anrichtete, haben ihren Grund darin, daß der alte Götterschutz Rom entzogen ward um des Christenthums willen, 2) daß der Christengott keinen genügenden Schutz gewähren kann, ergibt sich daraus, daß auch die römischen Christen gleichmäßig

¹⁾ Auch hier könnte wieder auf die treffliche Darstellung Baur's (die christliche Kirche des 4—6. Jahrhunderts, S. 43 ff.) verwiesen werden, wenn nicht der zweite positive Theil beinahe ganz zu kurz gekommen wäre und die Darstellung selbst schon zu sehr eine bestimmte Tendenz an sich trüge.

unter jenen Gräueln zu leiden hatten. In ersterer Beziehung macht nun Augustin darauf aufmerksam, daß die gothische Eroberung sich zu ihrem Vortheile von früheren unter unbestrittener Herrschaft des Heidenthums stattgehabten Ereignissen ähnlicher Art namentlich dadurch auszeichne, daß wenigstens die an heilige Stätten Geflüchteten geschont worden seien. Also eben nur das Maß, das in den Gräueln eingehalten wurde, ist auf das nomen christianum zurückzuführen (vergl. C. 7.), während die Schreckensscenen selbst durchaus nichts Unerhörtes sind (C. 2—7.). Tiefer führt ihn schon die Beantwortung des anderen Satzes. Dieser hätte freilich dann Gewicht, wenn der Christ überhaupt nur auf dieses Leben angewiesen wäre, aber für ihn sind alle diese äußeren Begebnisse und Leiden nur von pädagogischem Werth, sie haben ihren Werth oder Unwerth nur im Verhältniß zu einem höheren Ziele. Indem Augustin dies an den einzelnen Arten der Leiden durchführt, kommt er ausführlich auch auf ein dem Anscheine nach das sittliche Leben des Menschen unmittelbar betreffendes. Er behandelt die Frage nach den Sünden wider das sechste Gebot, ob solche als bloßes Leiden stattfinden können und im Zusammenhange damit nach dem Selbstmord, wobei er namentlich die Thaten einer Lucretia und eines Cato beleuchtet. Diese casuistischen Erörterungen von C. 16—27. haben freilich mehr Werth für die Ethik als für die Apologetik. Indem nun Augustin schließlich wieder sich dahin zusammenfaßt (C. 29.), daß die familia summi et veri Dei consolationem suam hat non fallacem nec in spe rerum nutantium vel ruentium constitutam und daß sie so dem alten römischen Staate, der nur auf sinnliches Wohlergehen sein Augenmerk gerichtet hatte, entgegensteht, und daß C. 35. die Schonung auch von Heiden, die in christliche Kirchen sich geflüchtet hatten, erfolgte eben weil überhaupt die Scheidung zwischen Guten und Bösen nicht diesem Leben angehört, hat er das Thema für alle folgenden Erörterungen angegeben — ja der ganze Inhalt ist damit kurz angedeutet. Der specielle Fall darf nur verallgemeinert werden. Das ganze heidnische Leben, dessen Repräsentant der römische Staat war, legt von der Unmacht der heidnischen Götter Zeugniß ab — auch der römische Staat stand unter der Vorsehung des Einen Gottes und muß ihr zum Beweise dienen. Wo aber das Heidenthum hinaus wollte über die Gränzen dieses irdischen sinnlichen Lebens, mußte es vollends seine Unmacht fühlen. Nur im Christenthum ist die Erfüllung der Sehnsucht gegeben — nur in dem Gang der civitas Dei

auch das Gesetz für den Gang der mit ihr in mannichfache Verschlingung tretenden *civitas terrena*. — Demnach geht nun Augustin im zweiten Buch vom Wesen des Staates aus. Im Allgemeinen kann doch der Staat nicht ohne sittliche Grundlagen bestehen. Nun aber hat das Heidenthum, haben die Dämonen, welche in demselben wirksam sind, Alles gethan, um ja diese sittlichen Grundlagen zu zerstören. Mit besonderem Nachdruck behandelt Augustin von C. 4. an das Schauspiel mit seinen Abscheulichkeiten, das ja alles Gute systematisch vergiften mußte. Nun aber war dieses natürliche Gute keineswegs so stark, daß es nicht eine Stärkung hätte brauchen können. Bezeugt doch nach Cap. 18. Sallust, daß nur äußere Gefahr den inneren Frieden in Rom erhalten konnte, daß nach Carthago's Untergang das Verderben unaufhaltsam hereingebrochen sei und noch unter der Götterherrschaft der Staat *ex pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima* geworden war. Wenn also nach Cicero's Definition zu einem wahren Staate auch Gerechtigkeit gehört, so hat der römische Staat gar nie Bestand gehabt (C. 21, 4.) — und die Götter haben Nichts gethan um dem abzuhelpen — sie haben weder innerlich, noch äußerlich zu retten vermocht, sie haben weder die Guten, noch die Bösen consequent beschützt, sondern überall nur mit ihrem dämonischen Beispiel die *discordia* und die Lüste aufgeregt. C. 26. bemüht sich Augustin noch besonders zu zeigen, daß auch die Mysterien keine sittliche Erneuerung haben bringen können, sondern daß auch sie, indem sie die öffentlichen Gottesdienste ruhig fortbestehen ließen und nur tiefere Befriedigung vorpiegelten, dämonischen Ursprungs waren. — Hat sich so gezeigt, daß für das sittliche Gebiet, dem der Staat angehört, das Heidenthum nur schädlich wirkte, so erweisen sich die heidnischen Götter nun auch unfähig die äußeren Güter zu gewähren, welche die begehren, die *magis stomachantur. si villam malam habeant, quam si vitam: quasi hoc sit hominis maximum bonum, habere bona omnia. praeter se ipsum* (lib. 3, 1.). Indem er mit seinem Lieblingsdichter Virgil die römische Geschichte mit der Zerstörung Iliums beginnt, sucht er in der römischen Geschichte eine fortgehende Reihe von Kriegen — inneren und äußeren — aufzuzählen und zu zeigen, daß in der That nie ein Zustand allgemeinen Wohlbefindens geherrscht habe, und hier läßt er nun eben seiner Satire den freiesten Spielraum, indem er nachweist, wie die Götter auf keinem Punkte das geleistet haben, was sie leisten sollten. So macht er sich namentlich 3, 25. über die Erbauung eines Tempels der *Concordia* auf dem

Platz auf dem C. Gracchus gefallen war, lustig. Sollte etwa die Concordia zur Strafe dafür, daß sie das Herz der Bürger verlassen hatte in illa aede tanquam in carcere includi? Ist so weder die sittliche Grundlage des Staates, noch die Befriedigung des Einzelnen, wie sie vom Wohlergehen des Ganzen abhängt, durch die Götter bedingt, so erhebt im vierten Buch Augustin nun die Frage, worin denn überhaupt das Glück eines Staates noch bestehe und inwiefern der alte Göttercult darauf habe einen Einfluß üben können. Nicht die Ausdehnung, antwortet er, macht doch das Glück eines Staates aus, gut ist die Ausdehnung nur, wenn wirklich schon der Inhalt gut ist. Das Wesentliche für den Staat ist nach Cap. 4. nur die Gerechtigkeit, denn nur auf diesem Grunde kann wirklich von einem inneren Frieden und damit von einer Befriedigung die Rede sein. Von einer solchen Gerechtigkeit ist aber in den heidnischen Staaten nicht die Rede — sie sind alle auf Gewalt basirt und unterscheiden sich nur durch Dauer und Umfang von Räuberbanden. Augustin be- ruft sich hiesür auf die Gründung des assyrischen Reichs durch Ninus (C. 6.)¹⁾. Aber obgleich so die Weltherrschaft weder eine sittliche Basis hat, noch wirkliches Glück bringt, so ist doch auch der Ueber- gang dieser Herrschaft von einem Volke auf das andere wieder nicht aus dem heidnischen Göttercult zu erklären, sonst müßte man ja an- nehmen, daß die Götter des einen Volks mächtiger sind als die des anderen, und vollends wie sollen die römischen Götter, deren jeder nur über einen so geringen Wirkungskreis zu gebieten hat, im Stande sein, über solche Weltangelegenheiten zu entscheiden? Augustin, der bei dieser ganzen an C. 8. sich anreihenden Entwicklung den Witz keineswegs spart, sucht bei dieser Gelegenheit die Ansicht, als ob mit der Redu- cirung des Polytheismus auf den Pantheismus etwas ausgerichtet würde zu widerlegen. Entweder nämlich haben dann die einzelnen Theile der Welt doch wieder ein selbstständiges Leben, durch welches die Einheit der Welt aufgehoben ist, oder aber hat es keinen Sinn mehr das Einzelne zu verehren, wenn man die Einheit des Ganzen verehrt (Cap. 11.). Der Gedanke aber die Gottheit nur zum Lebens- grunde der Welt zu machen, führt in seiner Consequenz zum Atheis- mus (C. 12. u. 13.). Ist so Alles unmittelbar göttlich, so kann es ja überhaupt keine Macht mehr geben, welche im Stande wäre, über

¹⁾ Eine ähnliche Ansicht von der Entstehung der weltlichen Gewalt begegnet uns auch bei Gregor VII. Vgl. Gfrörer, Gregor VII., Bd. II., S. 404.

die Dinge in der Welt zu entscheiden. Augustin sucht von dem Gedanken aus, daß die Götter nur die einzelnen Seiten des irdischen Lebens repräsentiren, den Polytheismus in sich selbst aufzuheben und als höchsten Allgemeinbegriff die Felicitas aufzustellen (C. 23.). Nachdem er dann noch die heidnischen Versuche, den Polytheismus als allegorische Hülle oder als politische Nothwendigkeit zu rechtfertigen, abgewiesen und C. 27. namentlich auf die Unterscheidung zwischen poetischer, philosophischer und politischer Religion Rücksicht genommen und die *ludi scenici* als das eigentliche Leben des Heidenthums in ihren entsittlichenden Wirkungen solchen Versuchen entgegengestellt hat, schließt er C. 33. damit, daß nur der eine Gott der vorsehungsvolle Geber alles Glückes sein kann. Das Glück, das er gibt, ist freilich ein anderes als nur dieses irdische, allein, daß auch dieses äußere Glück in seiner Hand steht, zeigte sich an den Juden, denen er ohne eine Göttin Mellona ein Land gab, darinnen Milch und Honig fließt. — Ehe er nun aber von hier aus dazu fortgeht, positiv im fünften Buche den Grund aufzuzeigen, warum diese göttliche Vorsehung gerade den Römern die Weltherrschaft gegeben, hat er sich im Anfange dieses Buchs noch mit einer Ansicht auseinander zu setzen, die in der That der eigentliche, tiefere Sinn der bekämpften pantheistischen Auffassung des Polytheismus ist — mit der Ansicht, daß alles Geschehende entweder bloßer Zufall oder etwas durch ein unabänderlich bestimmtes Fatum Nothwendiges sei. Während er die erstere Ansicht als eine die Gottheit selbst aufhebende nicht weiter bespricht, läßt er sich sehr ausführlich auf die fatalistische ein, namentlich sofern sich diese mit astrologischem Aberglauben verbindet. Augustin hat dabei bekanntlich ein gutes Stück eigener Erinnerungen aus der Jugendzeit zu verwenden gehabt und mit einem Erlebniß aus der letzteren will er auf drastische Weise die Lehre von den Constellationen widerlegen (C. 2—7.). Nachdem er noch C. 8. zu erweisen versucht hat, daß auch der stoische Determinismus ja doch wieder auf Gott zurückführe, kommt er C. 9. u. 10. auf das Verhältniß göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit zu reden — ein Verhältniß, welches er dahin bestimmt, daß Gott alle Ursachen ihrem Wesen nach, also auch die freien vorauswisse. In dieser seiner Allwissenheit liegt nun C. 11. das Mittel für seine Vorsehung. Die Vorsehung ist also eine auch die freien Handlungen in das Ganze der Welt einordnende. Und nun erst wendet er sich C. 12. zu der Frage: womit haben die Römer ihre Größe verdient? Die Antwort darauf lautet, daß das Auszeichnende an den Römern

die Ruhmsucht war, daß sie in dem Gedanken die Knechtschaft des Vaterlandes sei inglorium das dominari und imperare gloriosum, patriam prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupierunt. Obgleich nun — dies sind die wesentlichen Gedanken der folgenden Erörterung bis C. 21. — auch diese Ruhmbegierde ein Laster ist, und zwar kein geringeres als jedes andere auch nach absolutem Maßstab, so bedarf sie doch als Mittel der Zurückdrängung anderer Laster — der Tugend, die freilich als bloßes Mittel der Eigensucht keine wahre mehr ist, aber doch als Energie der Ueberwindung natürlicher Begierden zum beschämenden Vorbild für die Christen werden kann. Diesem verhältnißmäßig edleren Laster haben die Römer ihre Größe zu verdanken. Aber sie haben mit dieser Größe auch ihren Lohn dahin. Sie suchten Zeitliches, Endliches, einen fumus — den haben sie, das ist ihr Vorzug vor anderen Völkern, welche sie überwandten und welchen diese Ueberwindung viel Gutes brachte, der ewige, wahrhafte Lohn aber wird nur den Christen. — Wie so, damit schließt Augustin C. 22–26. dies Buch, auf den Ausgangspunkt des ganzen Werkes zurückgreifend — das Schicksal des ganzen römischen Reichs ein Werk göttlicher Vorsehung ist, so sind auch die einzelnen Geschehnisse — die Kriege u. s. w. in ihrer Dauer von der uns freilich oft verborgenen Gerechtigkeit Gottes abhängig. Nur so viel ist gewiß: irdisches Heil ist ebensowenig ein adäquater Lohn für die wahre Tugend, als umgekehrt das Erbtheil nur der irdisch Gesinnten. Des frommen Jovian's Herrschaft war kürzer als die des Apostaten Julian, während doch umgekehrt auch wieder Christen, wie Constantin und Theodosius, in reichstem Maße irdisches Glück zu erfahren hatten. — Damit hat denn Augustin den ersten Theil seines Beweisverfahrens geschlossen, die irdischen Dinge sind in höherer Hand — die heidnischen Götter sind unfähig, nach dieser Seite hin etwas auszurichten. Aber diesen Beweis konnte Augustin nicht führen, ohne zugleich darauf hinzuweisen, daß diese irdischen Ziele überhaupt so wenig in letzter Beziehung die wahren seien, daß die beste Tugend im Dienste dieser Ziele ihren Werth verliere. Hat denn aber das Heidenthum — dies ist darum die weitere Frage — diese höheren Ziele gar nicht gekannt? Im Allgemeinen bejaht Augustin diese Frage. Aber waren die Ziele richtige, so muß um so mehr gesagt werden, daß die Mittel ganz unzureichende waren, daß der heidnische Göttercult nicht das zu geben vermag, was die Edleren suchen. An sich ist klar, daß wenn vermöge des früher

geführten Nachweises die gewöhnlichen Volksgötter nicht das Geringere, irdisches Glück zu geben vermögen, sie noch viel weniger im Stande sind, das Höhere, ewiges Leben zu verleihen (lib. VI, C. 1.). Aber diese Volksgötter sind ja, dessen ist sich Augustin wohl bewußt, für das Bewußtsein der Gebildeten nur Bilder. Darum läßt er sich nun sehr genau auf Varro ein, um an der Hand von dessen gelehrtem Werke über die Antiquitäten nachzuweisen, wie wenig es gelingen könne, aus diesen Volksgöttern etwas Höheres zu machen. Zunächst sucht er im sechsten Buch zu zeigen, daß von den drei Arten der Theologie, welche Varro aufstellt, der *theologia theatrica*, *civilis* und *naturalis*, die beiden ersteren zusammenfallen und das ungünstige Urtheil Varro's über die *theologia theatrica* auch die *civilis* treffe, über welche mit Recht sich Seneca in offen tadelndem Sinne ausspreche. Das siebente Buch beleuchtet in seinen vier ersten Capiteln Varro's *dii selecti*, die Gründe dieser Auswahl ironisirend. Der übrige Theil des Buchs sucht dann die Unhaltbarkeit der natürlichen Deutung der Mythen zu erweisen und den Naturpantheismus, der keinen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf kennt, überhaupt als eine niedrige, den Menschen herabwürdigende Anschauung abzulehnen. Eine edlere Auffassung des Zieles der Menschen hat erst die Philosophie und zwar näher die platonische aufgestellt. Dieser Philosophie gelten daher die weiteren Erörterungen. Augustin eröffnet das achte Buch mit etlichen Bemerkungen, die zur Geschichte der Philosophie gehören. Sie haben den Zweck, zunächst den Platonismus als den Höhepunkt der seitherigen Philosophie und zwar in den drei Hauptgebieten derselben, der Logik, Ethik und Physik zu erweisen. Besteht das den Platonismus Auszeichnende überhaupt darin, daß er hinausgehend über die bloße Theorie von der Weltseele einen Gott Schöpfer bekennt, der die *rationalis* und *intellectualis anima* *participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit* (C. 1.), so hat derselbe ja auf den einzelnen der genannten Gebiete in richtiger Weise diesen seinen Charakter an den Tag gelegt, indem er auf physischem Gebiete in Gott den letzten Seinsgrund (C. 6.), sodann C. 7. auf logischem Gebiet in Gott den letzten Erkenntnißgrund, als *lumen mentium*, auf ethischem in Gott das höchste Gut C. 8. erkennt. Erkennt Augustin in diesen Principien vollkommen richtige und wahre Sätze an, so wahre, daß er kaum glaubt ohne eine historische Abhängigkeit des Platonismus vom Mosaismus durchkommen zu können (C. 11.), so fragt sich nur noch, worin besteht denn noch

der Unterschied des Christenthums? Vorläufig weist er schon auf den in der heidnischen Philosophie doch immer vorhandenen Widerspruch zwischen Erkennen und Handeln hin (C. 10.). Näher ist es die trotz jener Erkenntniß fortgehende Verehrung vieler Götter, welche Augustin dem Platonismus vorwirft. Der letztere setzt die Götter des Volksglaubens zu Dämonen herab, aber diese sollen nun Mittler sein zwischen Gott und den Menschen. Indem er sich namentlich an Apulejus von Madaura, seinen nächsten Landsmann, und an Hermes Trismegistus, dann weiterhin auch an Plotin und Porphyrius hält, macht er zuerst den Einwand, daß diese Mittlerschaft nur physisch gefaßt sei, der Vorzug der Dämonen vor den Menschen nur in der Unsterblichkeit, nicht in einem sittlich reineren Leben bestehe, daß die Vermittelung durch sie darum ebenso Gottes unwürdig, als für die Menschen entwürdigend und schädlich sei und zum gräulichsten Magismus führe (C. 16—25.). Indem er an ein Geständniß des Hermes anknüpfend die Ansicht, daß die Dämonen Geister verstorbener Menschen seien, geltend macht, verwahrt er die Märtyrer, die ohnehin für sich keinen Cult verlangen, gegen die Zusammenstellung mit den Dämonen. Aber ist denn nun zum Voraus feststehend, daß die Dämonen nur unreine Geister sind? Auf diese Frage sucht Augustin im neunten Buch eine Antwort zu geben. Wieder geht er von Apulejus und Plotin aus, die als charakteristische Merkmale an dem Begriff immer nur Aeußeres hervorheben: *loci sublimitas, vitae perpetuitas, perfectio naturae* (Cap. 12.), während sie in geistiger Beziehung die Veidentlichkeit der Menschen, ihr Hingegebensein an die Affecte theilen sollen. Dieser falschen Mittlerschaft, welche für die Dämonen nur eine *aeterna miseria* bedeute, stellt Augustin die wahre Mittlerschaft Christi entgegen, der umgekehrt die *mortalitas* und *beatitudo* verbinde (C. 15.). Die hochmüthige Verachtung des Platonismus gegen das Fleisch straft sich in der bloß natürlichen, unethischen Art des Verhältnisses zu Gott, die er behauptet. Wollte man nun aber wirklich auch die Dämonen mit den Engeln zusammenstellen, so bliebe doch der Unterschied — und darauf macht nun hauptsächlich das zehnte Buch aufmerksam —, daß die Dämonen einen Cultus für sich verlangen, während die Engel überall von sich aus hinweg auf Gott hinweisen. So stellt er denn von C. 8. an einerseits die durch Engel, als Diener der göttlichen Vorsehung gewirkten Wunder den selbstsüchtigen, auf die eigene Verherrlichung gerichteten magischen Thaten der Dämonen, den Prädictionen der letzteren die Großartigkeit der

in einer ganzen Heilsgeschichte zur Darstellung kommenden Prophetie, dem sinnlichen Opferdienst die wahrhaft sittliche Hingabe an Gott, die wahrhaft sittliche Reinigung der Theurgie und dem Magismus entgegen, durch welche die Seele gereinigt werden solle. Bei letzterem Punkte bleibt Augustin von C. 23. an noch etwas länger stehen. Die Neuplatoniker, mit denen er sich zu schaffen macht, unterscheiden zwischen einer der anima spiritualis durch Magie und einer der anima intellectualis durch Philosophie zu Theil werdenden Reinigung. Augustin, der dieser Scheidung die Erlösung des ganzen Menschen durch Christum entgegenstellt, beruft sich auf das Geständniß Porphyr's selbst, daß die Reinigung durch Theurgie eine metuenda sei, und indem er überhaupt die platonische Psychologie angreift und die Autorität Plato's auf diesem Punkte wankend machen will, erörtert er einen anderen Punkt, auf dem wirklich diese Autorität durchbrochen worden sei (C. 30.), nämlich die Lehre von einem Kreislauf der Seelen. Augustin behandelt hier mit scharfer Dialektik einen der bedeutendsten Controverspunkte, nämlich die Frage nach der Anfangslosigkeit der Welt überhaupt, die Frage nach der Welt und ihrer Creatürlichkeit. Wenn er seine Argumentation wesentlich auf den Begriff der beatitudo stützt, die nach platonischen Prämissen nicht möglich sei, so ist es nur ein Beweis für seine Behauptung mehr, wenn Porphyr gesteht, daß eine universalis via animae liberandae weder a philosophia verissima aliqua noch ab Indorum moribus et disciplina zu seiner Kenntniß gekommen sei (C. 32.). Augustin zeigt, daß hier ein unbefriedigtes Bedürfniß vorliege, ein Bedürfniß, wie ihm eben nur die Offenbarung in Christo entgegengekommen sei. Und so glaubt er denn den Beweis geliefert zu haben, daß die höheren Bedürfnisse, welche sich auch im Heidenthum regten, die höheren Ziele, welche auch dort aufgingen, ebensowenig aus seinen des Heidenthums Mitteln erreicht werden können, als die gewöhnlichen irdischen Güter, an deren Erreichung zum Theil eine so bedeutende sittliche Kraft gesetzt worden sei, in der Hand der Götzen stehen. Aber Augustin glaubt damit seine Aufgabe nur halb erfüllt zu haben.

Er hat zwar im Allgemeinen schon seine ersten Grundlagen christlicher Lehre: den Theismus; den Schöpfungsbegriff und vor Allem die Lehre von der Vorsehung als der Vernunft entsprechend nachgewiesen. Aber nun handelt es sich ja um die Offenbarung in Christo. Sie zu erweisen in ihrer Wahrheit schlägt Augustin den großartigsten Weg ein, der überhaupt möglich ist, den historischen,

und zwar näher den geschichtsphilosophischen. Die 12 letzten Bücher theilt er selbst in 3 Tetraden *de exortu, de procursu et de debitis finibus duarum civitatum*. Am meisten greifen in die eigentlich speculative Sphäre die 4 Bücher *de exortu* ein. Es handelt sich hier überhaupt um die Entwicklung des Gedankens der beiden civitates; der *civitas coelestis* und *terrena* — es handelt sich um Entwicklung der Grundvoraussetzungen der geschichtlichen Bewegung überhaupt. Ist es der Gegensatz der Sünde und des Heils, der den Inhalt und das Motiv der geschichtlichen Entwicklung ausmacht, so sind diese Begriffe nun näher zu erörtern. Ausgehend von dem Gottesbegriff, mit welchem ihm der Gedanke der Offenbarung und ihrer urkundlichen Bezeugung zusammenhängt (lib. 11, 2. 3.) entwickelt er im elften Buch die Schöpfungsgeschichte nach der Genesiss, und zwar kommt hiebei in Betracht die Zeitlichkeit der Schöpfung, der Grund, die göttliche Güte, ihre Art und ihre Vollkommenheit. Dieß letztere kann aber nicht entwickelt werden ohne vorläufige Rücksicht auf das Böse, den Fall der Engel. Dann führt ihn der Gedanke an das göttliche Ebenbild in der Creatur auf die Entwicklung der Trinitätslehre und auf das Verhältniß der Engel und Menschen. Nachdem er so die Idee der Creatürlichkeit entwickelt und das Böse als etwas der Schöpfung nicht nothwendig Anhängendes, wohl aber durch die göttliche Vorsehung zum Voraus Geordnetes nachgewiesen, kommt er erst im zwölften Buch auf die mehr concrete Darstellung zurück. Er geht hier aus von dem Verhältniß der Engelwelt und der Menschenwelt. Dies führt ihn unmittelbar auf das Verhältniß des Metaphysischen und Moralischen, indem er einen metaphysischen Vorzug der Engel vor den Menschen neben möglicher moralischer Gleichheit, ja neben der Möglichkeit eines moralischen Vorzugs der Menschen vor den Engeln behauptet. In der Gleichheit der sittlichen Natur liegt die Möglichkeit der Gemeinschaft zwischen den zwei Welten: der Engelwelt und der Menschenwelt. Indem nun aber zur weiteren Erläuterung Augustin den wesentlichen Unterschied des Metaphysischen und Sittlichen überhaupt erörtert, werden die Capp. 2—8. des zwölften Buchs zu einer vorzüglichen sedes für die Lehre Augustin's vom Bösen als einer bloßen Negation. Die weiteren Ausführungen von C. 10. an behandeln dann wieder das Verhältniß der zeitlichen Schöpfung zu der Ewigkeit Gottes und führen das schon im ersten Theil zur Abwehr eines ewigen Kreislaufs der Dinge Gesagte wiederum namentlich vom Begriff der *beatitudo* weiter aus

— nun positiv auch durch den Begriff der Präsciencz und Prädestination die Schwierigkeiten ausgleichend. Es sind diese Erörterungen für das Folgende von der allergrößten Wichtigkeit, indem erst auf Grund ihrer der dem Heidenthum mangelnde Begriff der Geschichte zum Recht kommen kann. Von C. 29. an setzt dann Augustin die Bedeutung der Einheit des geschaffenen Menschen für die sittliche Gemeinschaft des Näheren auseinander. Das 13. Buch ist Erörterungen über den Begriff und das Wesen des Todes gewidmet. Indem Augustin den Begriff der Sünde selbst unter den des Todes subsumirt, glaubt er am bestimntesten den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod nachweisen zu können. Der geistige Tod, die Trennung des Menschen von Gott führt in natürlicher Folge zu der Trennung von Leib und Seele. Trotz dieses Zusammenhanges, welcher dem leiblichen Tode immer den Charakter der Strafe ausdrücken wird, sucht nun Augustin doch auch wieder zu zeigen, wie unter Voraussetzung der Erlösung der leibliche Tod auch wieder ein Gut zu werden vermag. Da aber ein solches Gut der Tod doch andererseits wieder nur sein kann unter Voraussetzung der Sünde und Verfehrtheit des Lebens überhaupt, durch welche dieses Leben ein Leben des Todes schon geworden ist, so nimmt Augustin davon auch Gelegenheit, neuplatonischen Anschauungen gegenüber auszuführen, daß nicht an sich schon der Leib vom Uebel ist und mit der menschlichen Seligkeit streitet, sondern im Gegentheil ein wesentlich zur Natur des Menschen gehöriges und darum auch für seine volle Glückseligkeit unentbehrliches Element ist. Damit hat er sich denn auch den Weg gebahnt, um nun noch concreter den Zustand des Menschen im Paradiese und das Wesen der ersten Sünde zu entwickeln. Nachdem er im Allgemeinen schon C. 21. die historische Realität des Paradieses behauptet und in C. 24. den Unterschied der Einhauchung der anima vivens von der Mittheilung des heiligen Geistes entwickelt hat, kommt er im 14. Buch zur näheren Entwicklung dieser Gedanken. Die erste Sünde sucht er hier zu zeigen, bestand keineswegs nur in der Sinnlichkeit, sondern sie hat ein geistiges Princip; die Selbstsucht, der Hochmuth und die Uebermacht der Sinnlichkeit ist erst eine Folge und Strafe der Sünde. Ohne die letztere und die mit ihr verbundene Unseligkeit wäre auch eine Entwicklung möglich gewesen, obgleich wir uns eine solche auch darum nicht recht vorstellig machen können, weil Gott vermöge seiner Voraussicht der Sünde Alles schon auf sie hin geordnet hatte. Aber den Charakter der

Sünde als eines bloß Accidentiellen, welche das Gute immer als Substrat voraussetzt, beweist auch dafür, daß sie nicht an sich kann nothwendig gewesen sein. Die Erscheinung der Sünde, welche ihre Spitze in der Geschlechtslust hat, ist auch schon wieder der Anfang der Heilung, indem sie die *superbia* niederzuschlagen geeignet ist. Und Gott hat von Anfang an aus der *massa perdit*a auch die aus Gnaden auserwählt, die er zum Heile berufen will. So schließt sich denn an die erste Sünde sofort der Gegensatz der beiden *civitates*, deren eine ihr Princip an der Liebe Gottes, deren andere dasselbe an der Eigenliebe und Selbstsucht hat. Der Anfang, der *exortus* der beiden *civitates* liegt so eigentlich im Jenseits. Erst nachdem diese Gegensätze sich gebildet haben, wird der Vorhang ganz hinweggezogen und dieselben treten in ihren geschichtlichen Verlauf ein. Dieser ist nur die Entwicklung des schon von Anfang an Seienden. Diesem *procurus* der beiden Staaten ist die zweite Tetrade Buch 15—18. gewidmet. Wenn Augustin (lib. 15, 1.) mit Abel und Cain den Anfang macht und es in der Natur der Sache begründet findet, daß Cain der Aeltere gewesen sei, wie ja überhaupt die *generatio* der *regeneratio* vorangehe, so könnte das an die Synzygien der pseudo-clementinischen Homilien erinnern, und wenn a. a. O. C. 2. die *civitas Dei*, soweit sie auf Erden ist, ein Schatten heißt der oberen, der mehr zur *significatio* als zur *praesentatio* vorhanden ist, so ist auch darin noch ein gewisser Rest von Gnosticismus verborgen, wenngleich Augustin im unmittelbar Folgenden auch wieder ohne ganz klare Vermittlung beider Ansichten dieser *umbra* nicht sowohl die *superna civitas* als vielmehr die in Christo beginnende, sich selbst darstellende *civitas* entgegensetzt. Doch davon später noch mehr! Zunächst folgt aus diesem Satze, daß einmal die alttestamentliche Geschichte ihre Bedeutung wesentlich nur in ihrem typischen Charakter hat. Darum läßt sich denn auch nicht läugnen, daß trotz der tiefen Gedanken, die sich auch hier finden, die ganze geschichtliche Partie mehr in ihrer Intention als in ihrer Ausführung bewundernswürdig ist. Nach vorläufiger Schilderung des unseligen Wesens der *civitas terrena*, für deren Mittelpunkt er schon zum Voraus das römische Reich erklärt, und nachdem er festgestellt, daß auch die *civitas Dei* noch unter den Folgen der Sünde zu leiden habe (C. 4—6.), behandelt Augustin im 15. Buch die Zeit der Patriarchen vor der Sündfluth — nach den Geschlechtstafeln der Genesis. Auch das 16. Buch setzt die Patriarchengeschichte (C. 1—11.) noch fort, immer

in allegorischer Weise. Mit Abraham setzt Augustin sodann eine neue Epoche (*articulus temporis*) - unde incipit esse notitia ejus (sc. civitatis Dei) evidentior et ubi clariora leguntur promissa divina, oder wie das Augustin später andeutet (C. 38. und 43, 3., auch lib. 18, 1.), mit Abraham beginnt das Fürsichbestehen der *civitas Dei*, wie umgekehrt zu gleicher Zeit sich auch zum ersten Male die Weltmacht im assyrischen Reich concentrirt (C. 17.). Erst mit David läßt Augustin wieder eine neue Zeitepoche beginnen, die Zeit der *juventus*, während er die vorabrahamische als *pueritia*, die abrahamische als *adolescentia* bezeichnet (C. 43, 2. 3.) ¹⁾. Der von David an reichenden, eigentlich prophetischen Periode ist das 17. Buch gewidmet. Augustin stellt an den Anfang (C. 3.) eine Theorie über die Beziehung der Weissagungen: die einen nämlich gehen auf das knechtische, die anderen auf das freie Jerusalem. Eine dritte Klasse endlich bezieht sich auf beide, auf das freie und das knechtische Israel. Am fruchtbarsten ist der letztere Gesichtspunkt, indem von ihm aus Typus und Weissagung sich zusammenschließen. So wird denn die israelitische Geschichte und mehr noch es werden die hauptsächlichsten Weissagungen bis auf Johannes den Täufer herab kurz verfolgt bis zu dem Punkte, da die Scheidung zwischen dem himmlischen und irdischen Jerusalem die schon durch die Trennung Israel's und Juda's vorgezeichnet war, zum wirklichen Vollzug kam. Diese wahrhaft innerliche Trennung steht gegenüber der nur äußerlichen, darum aber eben auch nur prophetischen Trennung der beiden *civitates* in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung, einer Trennung, welche eben erlaubte, die Geschichte der *coelestis civitas* für sich zu verfolgen, so daß nun im 18. Buche die Geschichte der *civitas terrena* äußerlich neben sie treten kann. Hier zeigt sich nun noch mehr der schon hervorgehobene Mangel an eigentlich geschichtlicher Betrachtungsweise. Obgleich Augustin in C. 2. den Versuch macht, das assyrisch-babylonische und das römische Reich als die zwei hauptsächlichsten Entwicklungsknoten zu fixiren und eine eigenthümliche Bedeutung ihnen zu vindiciren, geht doch das Meiste nicht über synchronistische Zusammenstellung israelitischer und nichtisraelitischer Geschichte hinaus. Die Beziehung, in welche das Heidenthum zu Christus gesetzt wird, ist vorzugsweise wieder die,

¹⁾ Diese Stelle möchte doch vielleicht beweisen, daß die von Ehrenfeuchter de Celso u. ff. Göttinger Pfingstprogramm 1848, S. 15 f. für in apologetischer Beziehung so wesentlich angesehene Idee den Alten nicht ganz fehlte.

daß einerseits die im Alten Testamente befindlichen Weissagungen über das Heil der Heiden in Betracht gezogen werden, andererseits das Heidenthum selbst darauf angesehen wird, inwiefern es der israelitischen Weisheit an Alter und Wahrheit nachsteht und inwiefern sich doch auch positive Hinweisungen auf Christum finden. Zu diesen letzteren wird nun aber nicht nur der Bürger der *civitas coelestis* Hiob, sondern auch nach C. 23. die erythräische Sibylle mit ihrer Weissagung gerechnet. Von C. 49. an wird dann noch kurz auf die Ausbreitung der Kirche im Gebiet der Heidenwelt, auf die damit eintretende Vermischung, die wiederum eine anderweitige schließliche Trennung nothwendig macht, hingewiesen. So sehr beide *civitates* gemeinsam an den irdischen Gütern Theil haben — das ist der Schluß — so sehr sie auch äußerlich die gleichen Unglücksfälle treffen, so sehr sind sie doch innerlich geschieden, indem die *civitas terrena* sich selbst willkürlich Götter macht, während die *coelestis* selbst ein Werk Gottes ist.

Die letzte Tetrade, welche von dem *finis* der beiden *civitates* handelt, eröffnet Augustin mit einer Erörterung über die Lehre vom höchsten Gut — dem *finis honorum et malorum*. Er sucht das Unzulängliche, wie in letzter Beziehung auch Verkehrte, weil Selbstsüchtige, heidnischer Theoricien zu zeigen, namentlich auch die stoische Theorie von der Tugend als dem höchsten Gut. O vitam beatam, ruft er 19, 4, 4. aus mit beißender Ironie, quae ut finiatur mortis quaerit auxilium! Dagegen erwartet der Christ das höchste Gut im Glauben als die Gabe des ewigen Lebens. Als den Inhalt der *vita aeterna* bezeichnet er sodann C. 11. den Frieden, der Begriff der *pax*, mit welchem der der Liebe auf's Genaueste zusammenhängt, ist aber, wie Augustin auch sonst ausführt, ein allgemeines Weltgesetz, das auch sogar in der Natur seine Geltung hat. Darum muß denn dieser Friede der *aeterna vita* noch näher bestimmt werden. Er ist nach C. 13. die *ordinatissima et concordissima societas fruenti Deo et invicem in Deo*. Das Streben nach diesem Frieden ist also den Gläubigen eigenthümlich, während er andererseits mit dem Ungläubigen auch den Frieden sucht in irdischen Dingen. Auf diesem Punkte hat Augustin das positive Verhältniß des Christen zum Staat nachzuweisen (C. 17 ff.). Nur in dem Streben nach dem höchsten himmlischen Frieden hat auch der irdische Friede seine Garantie. Ohne diesen himmlischen Frieden ist aller irdische mehr ein *solatium miseriae* als *gaudium beatitudinis*, weil unter allen Umständen

im irdischen Dasein das Heil unvollendet bleibt. Nachdem so die subjective Seite des Zieles der civitas Dei in's Licht gesetzt ist, wendet sich Augustin im 20. Buch zu der objectiven Entwicklung des Endes. Es ist das Endgericht in seinem Unterschiede von den partiellen Gerichten, worauf er zunächst zu reden kommt; weiter wird dann der Chiliasmus erörtert mit den daran hängenden Fragen, in Beziehung auf welche Augustin bekanntlich einem Idealismus huldigt, der nicht geringe Analogieen zu der Auffassung Hengstenberg's vom tausendjährigen Reich darbietet. Von C. 24. an beschäftigt ihn namentlich die Uebereinstimmung des Alten und des Neuen Testaments bezüglich der Vorstellungen vom Weltende. In einer schließlichen Zusammenstellung (C. 30, 5.) zählt er folgende Momente der Eschatologie auf: Das Kommen des Elias, Glaube der Juden, Verfolgung des Antichrists, Gericht Christi, Auferstehung der Todten, Scheidung der Guten und Bösen, Verbrennung und Erneuerung der Welt. Nun erst kommt er in den zwei letzten Büchern auf das eigentliche Ende, Unseligkeit und Seligkeit zu reden. Die Erörterung über die Unseligkeit nämlich stellt er absichtlich voran; er zieht dabei in erster Linie die Frage in Betracht, inwiefern das höllische Feuer und die Schilderungen körperlicher Qualen überhaupt eigentlich können verstanden werden. Ringend mit seinen eigenen idealistischen Neigungen kommt er von C. 7. an doch zu einer auf eine Erörterung des Wunderbegriffs gestützten Bejahung der Frage. Mit dem eilften Capitel betritt sodann Augustin das Gebiet einer Erörterung über den Begriff der Strafe und deren Aufgabe, um die Ewigkeit der Höllestrafen als Ausfluß göttlicher Gerechtigkeit zu rechtfertigen. Diese Frage führt dann weiter auf die andere, inwiefern Fürbitten der Heiligen noch Erfolg haben können und inwiefern Stufen der Verdammniß möglich seien. Es sind dies Fragen, die freilich kaum noch apologetischen Werth haben und auch an andern Orten von Augustin noch ausführlicher erörtert werden. Dagegen behandelt das 22. Buch Mehreres, was sich auf die Controverse mit dem Heidenthum bezieht. Schon der Eingang, der auf den unabänderlichen Willen Gottes als den Grund der vita aeterna zurückgeht, setzt sich in Opposition zu dem früher gerügten eigenmächtigen Begehren der Heiden. Weiter nun aber veranlaßt die Frage nach der Auferstehung den Augustin zur Erörterung der Auferstehung Jesu nach ihrer Glaubwürdigkeit, die theils auf die Thatsache des sonst unbegreiflichen Glaubens der Jünger und der Welt, theils auf das Vorhandensein

eines kritischen Publikums (vgl. umgekehrt Kant, Religion innerhalb der Gränzen der wahren Vernunft. 3. Stück, 2. Abth. 2. Aufl. S. 193/94) basiert wird unter Seitenblicken auf die Entstehung heidnischer Mythen. Auch auf die bedenkliche Frage, warum denn jetzt keine Wunder mehr geschehen, sucht Augustin eine Antwort zu finden theils durch Hinweis darauf, daß dieselben nunmehr unnöthig seien, theils aber durch den Bericht von immer noch geschehenden Wundern und deren Unterschied von den dämonischen, deren Charakter Selbstsucht ist. Nicht minder apologetisches Moment hat nun, was Augustin dann von C. 11. an über die innere und äußere Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches, über die Bedeutung namentlich des Leibes für die Seligkeit sagt. Auch durch das letzte Ziel, das er der menschlichen Seligkeit zuweist, durch das Schauen Gottes, soll die Leiblichkeit nicht überflüssig gemacht sein, indem doch zu diesem Schauen Gottes auch das Durchschauen aller seiner Wirkungen in der Creatur gehört. In diesem Schauen, in dem Loben und Danken ist dann der wahre Sabbath gegeben; denn was ist unser finis anders als hinzukommen zu dem Reiche, *cujus nullus est finis*? Damit stehen wir an dem Schluß des großen Werkes, einem Schlusse, der eine ebenso großartige Aussicht auf die unvergängliche Welt eröffnet, wie der Anfang des zweiten Theils anknüpft an die Geheimnisse einer höheren Weltordnung.

Wir haben im Bisherigen versucht, ein objectives Bild von der Art der Vertheidigung und des Angriffs bei den beiden Kirchenlehrern zu geben, die wir als die Repräsentanten der gesammten Apologetik der alten Kirche ansehen können. Die Bedeutsamkeit der Fragen, die zur Sprache gebracht wurden, das Maß der Gewandtheit beider Apologeten mag schon aus der gegebenen Uebersicht im Allgemeinen deutlich geworden sein. Aber es ist noch übrig, daß wir die vorgebrachten hauptsächlichen Argumente im Einzelnen noch schärfer prüfen und sie in Zusammenhang mit der gesammten theologischen Anschauung beider Männer bringen.

Dies mag die Aufgabe eines zweiten Artikels sein.

Andeutungen über den organisch-genetischen Charakter der Lehrentwicklung in der christlichen Kirche,

von

Hermann Plitt,

Inspector des theologischen Seminars der Evangel. Brüderunität
in Gnadenfeld.

Wie die Geschichte der christlichen Kirche überhaupt, so ist auch diejenige ihrer Lehre im vollen Sinne des Wortes Entwicklung, ebenso göttlich tief angelegt und geordnet als menschlich lebendig und frei sich vollziehend, reiche Entfaltung des ewigen Wahrheitsinhaltes der neutestamentlichen Heilsoffenbarung in zeitlicher Folge, ebenso providentiell abgemessen nach der nothwendigen Ordnung der Sache selbst, als frei bedingt durch die eigenthümlichen geschichtlichen Situationen und die Individualitäten der hervortretenden Träger der Bewegung, wie dieselben nach der Natur sowohl als nach der Gnade sich mannigfach unterscheiden ¹⁾.

Auf Grund der von Gott in der organischen Naturwelt niedergelegten reichen Typen für die organische Entfaltung auch alles menschlichen Geisteslebens bezeichnet der Herr selbst die Doppelform, in welcher dies letztere sich vollzieht, in Rücksicht auf die Entwicklung des Gottesreichs durch die beiden Bilder vom Senfkorn und vom Sauerteig. Das erste betont die Seite der selbstständig schöpferischen Kraft, mit welcher das Neue, zumal eben dies göttlich Neue von oben, im empfänglichen Boden sich gründet und entfaltet, das

¹⁾ Alle adamitischen, auch die größten Heiligen der Kirche, selbst die Apostel, wirkten (abgesehen von dem Unterschiede, den überhaupt die in ihnen noch vorhandene Sünde macht) vermöge der in ihnen geheiligten immer nur einseitigen Naturindividualität vorzugsweise nur wahlverwandt in mehr oder weniger begrenzten Kreisen der Wahlanziehung: man denke an Johannes, Paulus — Augustin, Luther u. s. w. Christus, das universale, Alles in sich zusammenfassende Haupt, das heilig erfüllte Princip der Menschheit selbst, ist Allen wahlverwandt, wirkt in absoluter Wahlanziehung. Es ist aber (— eben weil alle diese verschiedenen Radien von dem Centrum in Christo ausgehen und zu ihm zurückführen —) von höchstem, auch kirchenhistorischem Interesse jene — individuell bestimmten Erscheinungsgealten der Wahrheit — weiter zu verfolgen, diese Kreise, soviel überhaupt möglich, bestimmter auszumessen.“ Liebner, die christl. Dogmatik aus dem christl. Princip u. s. w. S. 318 ff.

andere zeigt die hingebend durchdringende und umbildende Wirksamkeit, mit welcher dasselbe das Vorhandene sich aneignet und neu gestaltet. Dort die gewaltig zeugende und stiftende Macht des Geistes, hier die wunderbar überwindende und sorgsam ausbauende Kraft der Liebe — nur daß in Wahrheit nie der Geist ohne die Liebe sein kann und ebensowenig die Liebe etwas vermöchte ohne den Geist. Aber wahr ist, daß in den einzelnen hervortretenden Epochen und Persönlichkeiten der Kirchengeschichte bald das eine Princip, bald das andere vorwiegend zum Ausdruck kommt, und da sind es die schöpferisch grundlegenden, die ersten Männer, in welchen das erste, die ausführenden und vollendenden, die zweiten Männer, in welchen das zweite sich am meisten darzustellen pflegt. Jene stiften mit schöpferischer Genialität und Kraft ein Neues in Leben oder Lehre; diese entwickeln das Neue, vermitteln es mit dem, was zuvor da war und bringen es zugleich in sich selbst zur höheren und allseitigen Vollendung.

In gewissem Sinne haben wir ein Verhältniß ähnlicher Art vor uns schon in der apostolischen Zeit an Paulus und Johannes. Paulus stellt zum ersten Male das große Neue, das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo ohne das Gesetz, in voller Klarheit und Selbstständigkeit siegreich hin, kämpft es durch gegen das Gesetz und verschafft ihm nach allen Seiten hin sichere Geltung. Johannes steht von vorn herein einfach und fest auf diesem neuen Grund und Boden, und weiß so das Neue wiederum in seiner tiefen und wesentlichen Harmonie mit dem Geist auch der gesetzlichen Offenbarung Gottes darzustellen als die heilige, ebenso freie als nothwendige Ordnung des wahrhaftigen Seins, als die vollendete Wahrheit des Geistes und der Liebe, oder des ewigen Lebens in der Gemeinschaft Gottes und der Menschen in Christo dem Gottmenschen. So versöhnt er den Paulus mit Jacobus und Petrus und vollendet dadurch die urbildliche, apostolische Lehrentwicklung des Evangeliums! Eben deshalb aber ist hier dieser „zweite“ und letzte Mann dem ersten vollkommen ebenbürtig, ja er steht in gewissem Sinne noch höher als jener, und darin ist dieß Verhältniß späteren, ähnlichen wiederum nicht gleich, wo entweder der zweite Mann mehr nur der dienende Ausführer ist, oder überhaupt nicht in einer Person auftritt, sondern diese Aufgabe der gemeinsamen Arbeit Vieler überlassen bleibt. Es handelt sich hier nur um ein pragmatisches Grundverhältniß in der geschichtlichen Entwicklungsfolge, dessen Erscheinungsform in den einzelnen

Epochen eine überaus mannigfaltige und verschiedene ist. Denn wie schon in der Naturwelt der organische Grundcharakter und Zusammenhang, welcher ihr im Ganzen und Einzelnen so entscheidend eingeprägt ist, nie zum mechanischen Schematismus wird, so ist dieß noch viel weniger der Fall in dem Gang der geistigen Lebensentwicklung in der Geschichte der Menschheit sowohl überhaupt, als auch insonderheit in der des Reiches Gottes und der geschichtlichen Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit als Lehre. Dieß wird uns die folgende Betrachtung auf die mannigfaltigste Weise bestätigen.

Dagegen dürfen wir beim Blicke auf das Ganze der kirchlichen Lehrentwicklung mit Zuberksicht behaupten, daß sich durch dasselbe ein tiefer und einheitlicher Zusammenhang hindurchzieht, und zwar so, daß darin das Urbild der apostolischen Periode auf lebendige Weise zum leitenden Vorbilde des Gesamtganges wird. An dem Grundverhältniß der beiden hauptsächlichsten Prototypen christlicher Lehrentfaltung, des Paulus und des Johannes, wickelt sich der Faden der folgenden Geschichte der kirchlichen Lehre in der Weise ab, daß, entsprechend der Geschichtsfolge in der apostolischen Zeit, zuerst Johannes, als Hauptrepräsentant jener unmittelbaren Jüngerschaft Christi, leitend auftritt, sodann Paulus, als der später Berufene, aber um so weiter Ausgreifende in seiner Wirksamkeit auf lange Zeit vorherrschend den bestimmenden Einfluß übt, bis zuletzt wiederum Johannes, wie in seiner das apostolische Zeitalter schließenden Thätigkeit, zusammenfassend und vollendend einzugreifen berufen wird. Es ist hier im Großen derselbe Gang, welcher auch für den Einzelnen als der vollendetste Gang innerer Lebensentwicklung in Christo sich bewahrheitet, von Johannes zu Paulus und von Paulus wieder zu Johannes. Petrus und Jacobus behalten dabei im Einzelnen der kirchlichen Entwicklung auch ihren Platz, namentlich in Ansehung der äußeren Gestaltung des christlichen Lebens und kirchlichen Gemeinwesens, sowie für die Gebiete und Zeiten der werdenden Kirche, der Erziehung zu Christo und in Christo, ja sie haben eine solche Geltung in falscher Weise bekanntlich nur allzu lang und allzu ausgedehnt bekommen, aber desto nothwendiger waren dann die wiederholten Reactionen des innerlicheren, tieferen paulinischen und johanneischen Princip, und in Wahrheit ist gerade für die Seele der christlichen Kirchengeschichte die geistige Entwicklung in Leben und Lehre, die Stellung der in Rede stehenden beiden Männer, zumal des Jacobus, eine ebenso verhältnißmäßig zurücktretende, wie sie dieß im Canon des

Neuen Testaments selbst ist. Insofern ist es gerechtfertigt, wenn wir hier unter dem Gesichtspunkt der inneren und Lehrentwicklung nicht, wie sonst gewöhnlich und bei'm Blick auf die äußere und praktische Gestaltung der Kirche mit vollem Rechte geschieht, den ersten Zeitraum als einen petrinischen bezeichnen, sondern schon als johanneischen. Er ist, nur in verschiedener Beziehung, beides zugleich, ebenso wie auch in der entsprechenden ersten Periode der apostolischen Zeit, der vorpaulinisch judaistischen, die drei „Säulen“ der älteren Apostelschaft, Jacobus, Kephäs und Johannes (Gal. 2, 9.) noch einheitlich zusammenstehen. Aber auch hier ist die jacobische Anschauung vom Evangelium als der Plerosis des jüdischen Gesetzes nur die somatische Seite dieser Anfangsperiode, während die tiefere, pneumatische Wesenheit, die Seele derselben, vielmehr in dem johanneischen „Jüngerthum“ unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit dem irdischen und nun verklärten Gottmenschen liegt. Petrus vermittelt Beides. Nun hat aber schon im apostolischen Zeitalter nicht bloß dieser Unterschied des jacobisch=petrinischen und zunächst des paulinischen Tropus sich nur durch mancherlei Störungen der Sünde und Schwachheit hindurch zum Austrag gebracht, sondern dasselbe gilt einigermaßen doch auch von dem Verhältniß des paulinischen zum johanneischen Tropus, wie sich an der Polemik zeigt, welche Johannes gegen einen trägen Antinomismus üben muß, der sich in jenen ehemals paulinischen Gemeinen Kleinasiens eingeschlichen hatte. Und dieß ist denn noch mehr der Fall in dem folgenden Entwicklungsverlauf der kirchlichen Lehre, wie er sich an dem Verhältniß gerade dieser beiden apostolischen Tropen hauptsächlich vollzieht. Da ist es immer die Einseitigkeit oder Unvollständigkeit der einen Phase, welche früher oder später eine andere, ergänzende, hervorruft. An keinem Punkte ist ein Vollkommenes, Fertiges, und doch geht der gottgeordnete Fortschritt der Lehrentwicklung durch alle Stadien hindurch langsam, aber sicher, dem endlichen Ziele zu. Stückwerk ist und bleibt alles menschliche Erkennen und Denken, auch das gläubige, und nicht bloß das des Einzelnen, sondern auch das der Gesamtheit. Auch die Kirche mit ihrer Lehre ist und bleibt hienieden Schülerin, Jüngerin des himmlischen Meisters und seines unsichtbaren Auslegers, des heiligen Geistes; erst die Vollendung ihres Lebens in einem künftigen Aeon wird auch ihrer Erkenntniß die Vollendung bringen, denn der Zeit gehört das Werden, das Sein nur der Ewigkeit.

Wir haben gesagt, daß die Geschichte der christlichen Lehr-

entwicklung nach der apostolischen Zeit zuerst ihre johanneische Periode gehabt habe. Dieß ist die Zeit der alten Kirche in ihrer orientalischen Bestimmtheit, namentlich während der ersten drei Jahrhunderte, von 100—400. Der Geist des Johannes „des Theologen“, d. h. des Johannes nach der objectiv=speculativen Seite seiner Eigenthümlichkeit, beherrscht diese Zeit. Dieß hat seine Ursache nicht nur in der psychologischen Eigenthümlichkeit dieses kirchlichen Orients, in dem das eigentliche asiatische Morgenland mit seiner auf das Große und Umfassende, das Ursprüngliche und Ueberirdische, kurz auf das Gottheitliche gewandten Geistesrichtung so lebendig durchdrungen war von dem hellenischen Trieb, speculativ zu erforschen und zu scharfer, plastischer Ausgestaltung zu bringen, menschlich durchzubilden, was das Morgenland seinerseits lieber in ungeheurer Gestaltlosigkeit geschaut und angebetet hatte. Gewiß war in dieser durch Jahrhunderte von Gott vorbereiteten, wunderbaren Verschmelzung zweier Welttheile und damit zweier sehr verschiedener Geistesrichtungen auf außerordentliche Weise der Boden gegeben, wie ihn die weitere Verarbeitung und Ausbildung der gottmenschlichen Grundidee des Evangeliums eben erforderte, zu welcher die Menschheit nunmehr in Christo berufen war, gleichsam ein neues „heiliges Land“ im innerlichen und geistigen Sinne, und im weiteren Umfang auf der Grenzscheide der beiden Weltgebiete sich ausdehnend, welche auch dem Lande des alten Bundes zum großen Theil seine providentielle Bedeutung gegeben hatte. Aber bei alledem ist es zu gleicher Zeit auch die innerlich nothwendige Ordnung des christlichen Lehrganzen selbst, welche hier bestimmend einwirkt. Konnte es auch damals noch nicht gelingen, jene gottmenschliche Grundidee des Evangeliums nach allen Seiten hin zur durchgreifenden Geltung und Anwendung in der Gestaltung der christlichen Lehre zu bringen — denn das ist eben das Ziel der ganzen Lehrentwicklung — so sollte und mußte um so gewisser der Anfang damit gemacht werden, daß dieß große Zeugniß vom Gottes- und Menschensohn und damit die gesammte neue Offenbarung des ewigen Gottes in seiner dreieinigen Lebensfülle, den Haupt- und Grundzügen nach, bekenntnißmäßig ausgebildet und festgestellt wurde. Und da war es eben das tiefe und erhabene Schlußzeugniß der apostolischen Periode aus des Johannes Munde, welches sich ganz von selbst zum hauptsächlichen Wegweiser darbot. Wie Johannes im Prolog zu seinem Evangelium auf dieses gottheitliche und gottmenschliche Urgestein den ganzen Bau seiner

folgenden geschichtlichen Darstellung gründet, so mußte und sollte auch die große geschichtliche Gesamtentfaltung des christlichen Lehrganges in ihrer ersten Periode, hier auf diesem gottbereiteten Boden gleichsam ihren entsprechenden Prolog bekommen. Das war die Arbeit der ersten Jahrhunderte und somit wahrlich nicht die eines Mannes. Aber unter allen Mitwirkenden ist doch hier Athanasius der Hauptrepräsentant der diese Zeit beherrschenden Tendenz und der vielseitigen Geistesarbeit zur Lösung der großen Aufgabe. Dieselbe zog sich durch einen mehr als dreihundertjährigen Zeitraum hindurch, indem man mit einer in der That staunenswerthen inneren Folgerichtigkeit der Entwicklung, welche mit der ungeistlich turbulenten äußeren Gestalt wunderbar contrastirt, von dem Centralbegriff des Gottmenschen ausgehend, Schritt für Schritt das Gebäude der christologischen und theologisch-trinitarischen Lehre fortführte und endlich für die Zeit zum Abschluß brachte. Eben diese klare Dialektik aber in der dogmatischen Entwicklung zeigt am besten, von welcher tiefen biblischen Wahrheit und darum von welcher entscheidenden Bedeutung das von Athanasius gelegte Fundament der Lehre war. Darum hat die Kirche diese in seinem Geiste gebauten Lehrbestimmungen der ökumenischen Concilien von 325 bis 451 — weiterhin bis 680, wo sich die Lehre vom Gottmenschen endlich abschloß — nicht verlassen können noch dürfen, und hat sie auch in der Reformationszeit nur neu bestätigt.

Andererseits aber ist freilich auch auf diesem Gebiet mit der Arbeit jener ersten Jahrhunderte noch nicht die ganze Aufgabe vollständig gelöst, so daß nichts mehr zu modificiren wäre. Vielmehr, wie in Beziehung auf die Trinitätslehre schon das ältere Abendland mit seinem filioque das Werk des Morgenlandes hatte weiterführen und berichtigen müssen — wobei Augustin, der große Lehrer des Abendlandes, vor Anderen als „zweiter Mann“ auftritt — so bleibt hier noch immer einer späteren Zeit ihre weitere Fortbildungs- und Vollendungsaufgabe. Die Gegenwart richtet sich mit Macht auf deren Lösung und mit vollem Recht, weil in ihr bereits die zweite und letzte johanneische Lehrperiode anzubrechen begonnen hat, welche auf einem verwandten Geistesgrunde die Arbeit der ersten aufzunehmen bestimmt ist. Wir werden am Schlusse unserer Betrachtung den Faden hier wieder aufnehmen.

Was die alte Kirchenzeit anlangt, so hatte sich dieselbe in ihrem orientalisches johanneischen Kreise übrigens keineswegs auf diese objectiv-

speculative Seite der biblischen und johanneischen Lehre mit ihrer Thätigkeit beschränkt, sondern zu gleicher Zeit auch nach der anderen, ethisch=praktischen, hin das Ihre zu thun gesucht. Sie konnte dieß auch gar nicht unterlassen, denn gerade der johanneische Lehrtröpus wies zu mächtig auch darauf hin, und überdieß war insonderheit das hellenische Element in jener Geistesströmung auch dafür in gewissem Sinne entschieden angelegt. Wie auf die ältere griechische Naturphilosophie der sokratische, praktische Ethicismus gefolgt war, wie ein Platon bei all' seiner orientalisirten theologischen Idealität nicht umhin kann, in der Lehre vom philosophischen Staat seinem Denken einen praktischen Abschluß zu geben und in des Aristoteles systematischer Ethik und Politik diese Tendenz noch mehr hervortritt, so finden wir die entsprechende Strömung auch im christlichen Leben und Denken der alten griechischen Kirche. Hier ist namentlich Eusebius von Caesarea der Hauptrepräsentant eines tiefen, ethisch=praktischen Lebensernstes, und er hat denselben zum großen Theil aus der Quelle des johanneischen Zeugnisses, besonders in den Briefen, geschöpft. Aber zum vollen Verständniß des evangelischen, zunächst des johanneischen Princips nach dieser Seite hin gebracht es dem griechischen Geist und darum jener Periode überhaupt doch zu sehr an einer mystischen Tiefe, wie sie sich in der pantheistisch=fatalistischen Ethik des eigentlich asiatischen Morgenlandes bekanntlich auf entgegengesetzte, falsche Weise zu allen Zeiten geltend gemacht hat. Die ganze griechisch=morgenländische Kirche, und namentlich die spätere, immer entschiedener hellenisirte Zeit derselben hatte hier doch zu viel oberflächliche pelagianisirende Elemente in sich, und war daher, als diese in dem historischen Pelagianismus sich endlich in häretischem Absceß herauszufügen begannen, nicht genugsam befähigt, diesem, ihrem eigenen alten Menschen entwachsenen, gefährlichen Krankheitszustande mit der gehörigen Energie siegreich entgegenzutreten. Ihr Johannes war in dieser Beziehung noch nicht genugsam mit Jacobus auseinandergesetzt, und sie war zu erfüllt von dem *αὐτεξούσιον*, welches im Unterschiede von jenem eigentlichen Orientalismus den abendländisch=hellenischen Begriff der freien Persönlichkeit so entscheidend bedingt, in den Wesensunterschied der alttestamentlich gesetzblichen und der neutestamentlich evangelischen Offenbarung noch nicht tief genug praktisch eingedrungen, als daß sie hier das Rechte hätte geben können. Sie hatte in ihrer freudigen Zeugenkraft des johanneischen *καρλός* (1 Joh. 2.) wohl das erste Stadium der paulinischen *τελειότης* beschritten, aber noch

nicht recht das zweite, durch welches dieser Begriff des Mannesalters sich erst vollendet und so den Eintritt jener johanneischen Vaterschaft in Christo möglich macht.

Da rief der Herr der Kirche zur Lösung dieser neuen, großen Aufgabe das Abendland auf, wie es zunächst auf römischem Grund und Boden christlich sich gebildet hatte, aber für die Folgezeit in der germanischen Welt seine weitere, langdauernde Entwicklung, erst abhängiger, dann immer selbstständiger, finden sollte. In lebendiger Verbindung mit jener römischen Grundlage, als römisch-germanisches und romanisches, ist dasselbe zunächst für fast anderthalb Jahrtausende der Träger des geistigen Lebens der Kirche geworden, und seine Aufgabe in diesem langen Zeitraum ist die, das anthropologisch-soteriologische Lehrgebiet anzubauen. Damit tritt in der Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Lehre, nach der johanneischen, die paulinische Zeit ein, die Zeit des großen Apostels des Abendlandes. Dieselbe hat ihrem ungeheuren Umfang zu Folge nothwendig verschiedene Unterabtheilungen, Perioden. Der hauptsächliche Repräsentant des ganzen großen Zeitraums, zugleich aber und zunächst der Vertreter der ersten und Anfangsperiode in demselben für mehr als ein halbes Jahrtausend ist Augustin. Der Gegensatz gegen den Pelagianismus, wie der Augenblick ihn damals gebieterisch forderte, unter weiterem Gesichtspunkt die tiefe, praktische und doch innerliche Geistesart des Abendlandes, zuletzt und entscheidend aber seine eigene christliche Erfahrungsgeschichte machen Augustin zum Hauptbearbeiter der Lehren von der Sünde und Gnade, welche nun im allgemeinen kirchlichen Erfahrungs- und Denkbewußtsein ihre gründlichere Entfaltung zu bekommen berufen waren. Das große Zeugniß des Apostels Paulus von der allgemeinen, gänzlichen Sündhaftigkeit der Menschen und von der freien Gnade Gottes in Christo für diese Sünderwelt im vollen Tone und mit siegreicher Kraft für die ganze Kirche durchgreifend festgestellt zu haben, das ist Augustin's Beruf und Werk von Gott, und an dem Grund und Kern dieses seines Bekenntnisses darf die Folgezeit ebensowenig rütteln, als an dem der athanasianischen Arbeit in Beziehung auf die Lehre von Gott und dem Gottmenschen. So oft auch die menschliche Oberflächlichkeit und Eigengerechtigkeit die Kirche davon abgeführt hat, bis in einen äußerlichen Nomismus, welchem der Name des Petrus und selbst des Jacobus keinen biblischen Halt mehr bot, ebenso oft mußte die erweckte und gereinigte Lehre wieder zu dem augustininischen Grunde

zurückkehren, nicht nur erst in der Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern schon das ganze kirchliche Mittelalter hindurch in allen den vorreformatorischen Männern und Geistesrichtungen, an welche sich die göttliche Tradition der reineren Lehre und des lauterer, christlichen Lebens knüpft. Und es war da gerade die Tiefe und Innerlichkeit des germanischen Geistes, welche in besonders lebendiger Weise dies augustinische Erbe antrat und dasselbe zum Centrum des praktischen Glaubenslebens, zum heiligen Schatz und zur edelsten Krone für die Gesamtheit dieses neuen, nordischen Abendlandes machte. Wie Gott in jenem hellenisirten Morgenland oder orientalisirten Hellenenthum für die Aufgabe der ersten johanneischen Zeit nach seiner Wunderweisheit den Boden bereitet hatte, so gab er durch eine noch gewaltigere Völkermischung fernen, frischen Lebens aus dem Herzen Asiens mit dem siegreich schaffenden und formbildenden, praktischen Römerthum des europäischen Westens ein gleiches, wunderbar bereitetes Gefäß für die gewaltige Geistesarbeit dieses zweiten paulinischen Zeitraums, d. h. unter unserem Gesichtspunkt hier für die Durcharbeitung der zweiten Hauptgruppe christlicher Lehre, der anthropologisch-soteriologischen, welche auch nach der logischen Ordnung des Lehrzusammenhanges nun mit innerer Nothwendigkeit an die Reihe kommen mußte, sollte anders der ganze Schatz der Offenbarungswahrheit in Christo nach und nach gehoben werden.

Aber auch hier war mit der Arbeit der ersten Periode, mit dem Augustinus in seiner geschichtlich empirischen Gestalt, noch im mindesten nicht das Werk vollbracht, ja dessen reine Hinausführung war hier sogar mehr durch wirkliche Mißbildungen gehemmt, als dieß bei dem athanasianischen Lehrgebäude auf seinem Gebiete der Fall war. Es ist bekanntlich der mechanisch-fatalistische Zug in Augustin's Theologie, welcher als eine solche weithin folgenreiche Störung bezeichnet werden muß, ein Tribut gleichsam, welchen die christlich-kirchliche Lehrbildung ihrer damaligen Herberge auf dem Gebiet des römischen Imperiums zollen muß, jenes letzten Weltreiches mit seinem großartig gestaltenden, aber auch die freie Entfaltung der Persönlichkeit in psychologischer und ethischer Beziehung hart unterbindenden, mechanisch massenhaften Geist. Wie der römische Imperator im besiegten König einem ganzen Volk den Fuß auf den Slavenackten setzte und Tausende dieser Kriegsgefangenen aus aller Welt in der Arena des Fechterspiels zum Tode führen ließ, so ist dem Augustin die ganze adamitische Menschheit mit ihren tausend und aber tausend Millionen in Folge von Adam's, des

Geschlechtshauptes, Fall nur Eine massa perditā für Zeit und Ewigkeit, und eine bedingungslose Imperatorentwillkür ewiger, göttlicher Gnadenwahl macht nur einige Wenige aus dieser furchtbaren Todtenschaar zu Freigelassenen, welchen sie das Leben schenkt und zugleich eine unerschöpfliche Fülle von Herrlichkeit und Seligkeit zutheilt — eine Anschauung, wie sie später Calvin's noch immer romanischer, schroffer Geist bis zur letzten Consequenz des supralapsarischen decretum horribile hinauszuführen im Stande ist, während Augustin so weit nicht geht. Dagegen will er im antidonatistischen Interesse, scheinbar sehr inconsequent, aber wiederum, nur nach einer anderen Seite hin, kraft jenes ächt römischen Geistes äußerer, durchgreifender und machtvoller Reichsgründung, zu gleicher Zeit die ganze Masse der Bekenner Christi in die äußeren Schranken und Formen der sichtbaren Kirchengemeinschaft sehr bestimmt zusammenfassen, ungeachtet deren Gnadengüter und Verheißungen doch der Mehrzahl dieses Haufens, gegenüber jenem arcanum decretum Dei kein wirkliches Pfand der Theilhaftigkeit am Heil bieten können. Unter diesen Umständen müssen wir doch sagen, daß er, bei aller fundamentalen Wahrheit und Tiefe seines Standpunktes in Bezug auf die Lehre von der Sünde und Gnade beide Begriffe nicht wirklich rein nach Schrift und Erfahrung zu fassen vermocht hat. In Beziehung auf die Sünde überspannt er schon den Begriff ihrer Macht über die natürliche Menschheit als solche und noch mehr den der Schuld dieser natürlichen Sündhaftigkeit, und in Betreff der Gnade ist, in Folge jenes Fehlers, sein Gesichtspunkt einseitig der der göttlichen Machtvollkommenheit, welche, während eine abstracte, vermeintliche Gerechtigkeit die Masse einer ewigen und absoluten Verdammniß zuspricht, auf willkürliche Weise Einzelnen Gnade erweist, als ob kein ethisches Moment irgend welcher Art bei der einzelnen Persönlichkeit mehr vorhanden wäre, eine Gnade, welche als wesentlich zufällige dem Grundbegriff des ethischen Wesens Gottes als der heiligen Liebe nicht minder zuwider ist, wie jenes summarische Strafverfahren. Und sofern diese Gnade ihrer Natur nach die gratia irresistibilis ist, welcher gegenüber der Mensch sich mere passive, d. h. wesentlich unpersönlich, also auch unethisch, verhält, wird auch der biblische Grundbegriff des Glaubens, als des einzigen gottwohlgefälligen und gottgewirkten aber zugleich tief persönlichen und freien Rechtsverhaltens von Seiten des Menschen seiner wahren psychologischen Lebendigkeit und ethischen Bedeutung nothwendig beraubt. Verstand das hellenische, persönliche

Freiheitsbewußtsein zu wenig die tiefe geschöpfliche und sündenhaftige Abhängigkeit des Menschen, so würdigt Augustin zu wenig die gleichwohl unveräußerliche ethische Freiheit der Persönlichkeit, wie sie gerade das Evangelium wieder an's Licht und zur Kraft bringt, und die letzte Ursache ist beidemal ein Mangel an der tiefen, organisch-ethischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, der lebensinnigen Beziehung beider, des metaphysischen und ethischen Gemeinschaftsbandes zwischen beiden, eines In- und Füreinander, welches laut dem großen, gottmenschlichen Gnadenzeugniß des Evangeliums, aller factischen Trennung durch die Sünde ungeachtet, im tiefsten Grunde noch immer besteht und erst da aufhört, wo die Sünde im Menschen sich wirklich zu ihrem vollen Begriff frei ausgestaltet hat, aber noch nicht dem Gemeinverderben der adamitischen Sünde gegenüber. Wird aber dies Verhältniß verkannt, so tritt nicht nur die Lehre von der göttlichen Verwaltung und menschlichen Aneignung des Heils nothwendig in ein getrübtetes Licht, sondern es verliert auch die Voraussetzung davon, die Lehre von der geschichtlichen Begründung des Heils durch Christi Versöhnungswerk, ihren rechten organischen Zusammenhang und ethischen Haltpunkt, und ihre lebendige Bedeutung verschwindet zu sehr gegen den allbeherrschenden Gesichtspunkt uranfänglicher göttlicher Willensbestimmung und absoluter Machterweisung. Beide Seiten der Soteriologie, die objective und subjective, sind somit Punkte, in welchen Augustin's für sein Gebiet große und grundlegende Lehrthat nichtsdestoweniger auf das Entschiedenste eine fortbildende Nacharbeit forderte. Aber zunächst fehlte auch hier der „zweite Mann“ nur zu sehr. Was in Bezug auf die anthropologisch-soteriologischen Fragen der Semipelagianismus nachzubessern suchte, gab nichts wirklich Besseres, denn es war nicht eine Berichtigung des augustininischen Systems durch den lauter verstandenen Paulinismus oder, was dasselbe Resultat gegeben haben würde, eine tiefere Befruchtung jener vorwiegend juridisch-abstracten Anschauung durch den psychologisch und ethisch lebendigen Johanneismus, sondern es war mehr nur ein Versuch, die so neue abendländische Unfreiheitslehre durch halbirende, von der älteren, morgenländischen Freiheitstheorie eines Chrysostomus entlehnte Bestimmungen zu mildern. So ging zunächst der damalige historische Semipelagianismus zu Werke, im Wesentlichen gilt dasselbe aber auch von dem späteren, mittelalterlichen Scholasticismus, der zuletzt sogar in einen grob pelagianischen Nomismus verlief, welchem gegenüber die augusti-

nischen Reactionen, wie erwähnt, zu den gesegnetsten, reformatorischen Erscheinungen wurden.

Dagegen hat die Scholastik gerade in ihrem ersten, reinen Anfang einen sehr bedeutungsvollen Schritt gethan, um das von Augustin begonnene Werk fortzuführen und zwar in richtiger Folge der logischen Momente des Lehrganges, in Bezug auf den vorher zuletzt erwähnten Punkt, die Lehre von der objectiv geschichtlichen Begründung des Heils durch Christi Versöhnungswerk. Damit tritt eine zweite Periode des großen Zeitraums vorwiegend paulinischer Lehrentwicklung ein. Hier ist Anselm von Canterbury in seinem *Cur deus homo* der Mann, welcher ein neues Licht für die Folgezeit anzündet und damit zugleich auf lebendige Weise anknüpft an jene älteren, kirchlichen Lehrbauten in christologischer Beziehung. Anselm's Anschauung von der Gesamtsünde des Geschlechtes, wie sie seit des Stammvaters Fall sich forterbt von Generation zu Generation und einen heillosen Todesfluch über die adamitische Menschheit verhängt, und entsprechend seine Darstellung von der durch den Mensch gewordenen Gott siegreich vollzogene Sühne und Erlösung hat etwas Großartiges. Dieser Begriff der sich vererbenden Sünde ist biblisch und erfahrungsgemäß wahr und setzt an die Stelle jener imaginären und magischen Gattungsthat bei Augustin eine Begründung der allgemeinen menschlichen Sündigkeit, welche in metaphysischer und ethischer Hinsicht dem Wesen des Menschen wie dem Verhältniß des Einzelnen zur Geschlechts Gesamtheit wirklich angemessen, zugleich die Möglichkeit eröffnet, eine ebensolche, psychologisch und ethisch-organische, wahrhaft geschichtliche Construction des Heilswerkes Gottes in Christo, für die Menschen und in den Menschen, zu gewinnen. Die Art, wie Anselm nun dies große Werk, zunächst in der ersteren objectiven Beziehung, als Sühne der Welt sünde darstellt, läßt zwar an schriftmäßiger Vollständigkeit und geschichtlicher Lebendigkeit noch Manches zu wünschen übrig, aber dieß hat die spätere evangelisch-kirchliche Lehrbildung ergänzend ausführen können. Es liegt in dieser Auffassung des Sühnwerkes Christi als des freiwilligen Liebesopfers für die Sünde derer, in deren Genossenschaft er durch die Menschwerdung eingetreten war, ein tief und großartig ethischer Zug, eine Art von ritterlich aufopfernder Heldengröße, die wir im Unterschied von jener mechanisch massenhaften Anlage des ganzen Verhältnisses nach römischem Zuschnitt bei Augustin wohl nicht mit Unrecht schon als eine auf dem heiligen Boden der Schrift offenbarung

entsprossene Frucht der eigenthümlichen mittelalterlich-germanischen Geistesrichtung bezeichnen dürfen, aus welcher auch im Leben jener Zeit die edelsten und großartigsten Thaten hervorgegangen sind. Wie der tadellose Held Gott zu Ehren und seinen Männern zu gut Blut und Leben dem Tode weihet und ein „Heliand“ der Seinen wird, so leidet und stirbt, siegt und beseligt hier der Gottes- und Menschensohn inmitten der einer furchtbaren Tragik unabwendbaren Erbfluches verfallenen Menschenvelt. Die Lehre vom Gottmenschen wurde dadurch weitergeführt aus dem ontologischen und metaphysischen Gebiet in das soteriologisch-ethische, aus dem speculativen in das praktische. Aus den Höhen der ewigen Wahl Gottes steigt die Betrachtung herab zu dem geschichtlichen Grunde des gestifteten Heils, auf den heiligen Boden des Lebens und Sterbens Christi zur Sühne der Weltünde, und damit ist das sichere Fundament gelegt, auf welchem sich später dann auch ein lebendiges Verständniß der Aneignung dieses Heilsgutes im persönlichen Glauben folgerecht anbauen konnte. Diese Segensfrucht ist auch schon innerhalb der folgenden Jahrhunderte des Mittelalters nicht ausgeblieben. Männern wie den beiden Victorinern, die Scholastik und Mystik, wissenschaftliche Klarheit und religiöse Tiefe zu verbinden wußten, war es gegeben, in diesem Geist auch schon eine organisch lebendigere, ethisch bestimmte Anschauung von der Erneuerung des Menschen zu gewinnen, ja selbst bis in die trinitarischen Tiefen zurück wirft das Licht ihrer Liebesgnosis einen hellen und belebenden Strahl. In rein praktischer, ebenso innigtiefer als lebendig wirksamer Weise ahnt dann die Mystik des 14. Jahrhunderts das Geheimniß dieser göttlich schöpferischen und doch heilig bedingten Lebenserneuerung des Sünders in Christo unter dem Gesichtspunkt des ersten und des anderen Adam. Durch bußfertig selbstverläugnendes Ausgehen aus dem Sündlich-Eigenen und gläubige Liebeshingebung an Christum, den Träger und Vermittler der ewigen Gottesliebe, durch Sterben und Auferstehen in und mit Ihm vollzieht sich ihr die Umwandlung des Menschen, welche ihn schon hier des ewigen Lebensgenusses in der innigsten Gottesgemeinschaft froh macht. Wie leben und wirken in diesem Gnadenreiche des Kreuzes ein Suso, Tauler, die Brüder des gemeinsamen Lebens! Und schon brachten die verwandten, mehr theologischen Bestrebungen der vorreformatorischen Männer des 15. Jahrhunderts diesem Lebensstrom auch eine erneuerte, wissenschaftliche Fassung, so vor Allen die Theologie eines Joh. Wessel, welche Luther so ganz die seinige nennen konnte. Es

war hier in dieser gesammten, von der Mystik jener Zeit getragenen Richtung des Denkens in der That ein tiefer und kräftiger Ansat gegeben zu jener, an Johannes sich bildenden, ebenso centralen als umfassenden Anschauungsweise der Lehre vom Heile. Allerdings blieb neben allem Tiefen und Edlen dieser Richtung immer störend ein gewisses, wenn nicht eigentlich speculativ-theoretisches so doch praktisch ascetisches Element pantheisirender Anschauungen, welches nicht biblisch, nicht johanneisch ist. Diesem Zuge gegenüber mußte die Reformation noch klarer und sicherer die tiefe und durchgreifende Bedeutung des Begriffs der ethischen Persönlichkeit zur Geltung bringen. Aber man könnte nun meinen, dieß noch hellere Licht der Reformation werde doch eben in derselben, johanneischen Richtung vollendet haben, was die Arbeit der Jahrhunderte bis dahin aus der Tiefe des germanisch-christlichen Lebens und Denkens zu Tage gefördert hatte, es werde an die erste augustinische und zweite anselmische Periode eine dritte sich anschließen, welche nun von Paulus wieder zu Johannes zurückkehre. Dem war jedoch nicht so, denn der Schatz des paulinischen Zeugnisses war noch keineswegs ausgeschöpft, und darum auch die Zeit für die Ausmündung dieser paulinischen Gesamtentwicklung in dem johanneischen Vollendungsäon noch nicht gekommen.

Vielmehr eröffnet die Reformation, obwohl sie ihrer allgemeinen kirchengeschichtlichen Bedeutung nach eine weitaus umfassendere Stellung einnimmt unter dem speciell theologischen und dogmengeschichtlichen Gesichtspunkte erst die dritte Periode dieses ganzen mit Augustin beginnenden Zeitraums und damit zugleich eine zweite Phase in der fortbildenden Entwicklung des von ihm zuerst gegebenen Anstoßes. Sie stellt sich, ganz abgesehen noch von Calvin's falscher Ueberspannung des Augustinismus, gerade in der reinsten Gestalt ihres gemeinsamen Bekenntnisses für Leben und Lehre, energischer als die vorhergenannten Zeugen aus dem Mittelalter, ganz auf den Grund der augustinischen Lehre von der Sünde und Gnade, läßt sich aber auch das nicht entgehen, was in christologisch-soteriologischer Beziehung Anselm weiter gebaut hatte, sondern erweitert und vertieft vielmehr dessen Lehrdarstellung vom Versöhnungswerke Christi, und ihrerseits bekommt sie nun zur allereigensten Aufgabe die so nothwendige Durcharbeitung des eigentlichen Kernpunktes der anthropologisch-soteriologischen Lehre des Paulus, des Begriffes vom Glauben und der Gerechtigkeit durch den Glauben allein. Damit greift

die Reformation, vor Allen Luther, als ihr Hauptträger, unmittelbar zurück in das innerste Lebenscentrum des paulinischen Zeugnisses, in das Herz des ganzen Evangeliums überhaupt, nach der anthropologischen Seite hin, und nun war der von Augustin begonnene Umlauf der kirchlichen Lehrentwicklung zu einem entscheidenden Abschluß gebracht, der große paulinische Zeitraum in seinen drei Hauptepochen dem Ausgang in einen neuen, johanneischen mit innerer Berechtigung entgegengeführt.

Begreiflicherweise jedoch war in der Reformationszeit selbst, welche eben den Anfang dieser dritten, das große Ganze abschließenden Periode bildet, der herrschende Gesichtspunkt noch in keiner Weise auf ein solches tieferes Eindringen in das johanneische Zeugniß gerichtet, dasselbe tritt vielmehr in dieser Zeit außerordentlich zurück. Von Paulus ist Jederman ganz erfüllt und zwar von Paulus fast nur nach der einen, allerdings bei ihm hervortretendsten, Seite hin, der antigesetzlichen, denn dies Zeugniß war es gerade, dessen die damalige Zeit gegenüber dem falschen Jacobismus, dem schlechten Gesezesthum der römischen Kirche, so dringend bedurfte. Die forensische, objectiv rechtliche Herstellung des Verhältnisses zwischen dem Sünder und Gott, kraft des im Glauben ergriffenen Sühntwerkes Christi, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als einzige Grundlage alles Rechtsverhaltens des Begnadigten in der Heiligung, der Glaube nicht sowohl nach seiner psychologischen und ethischen Bedeutung, als persönliche Herzenshingabe, sondern fast ausschließlich als die nun einmal von Gott im Evangelium gesetzte Bedingung, als rein formales *ὄργανον ληπτικόν* für den Empfang dieser *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*, der *δικαίωσις ζωῆς* (Röm. 5.) — das ist die Loosung, welche von allen reformatorischen Männern aus tiefstem Herzensgrunde einmüthig bekannt wird. Und das geschah mit vollem Recht und göttlicher Nothwendigkeit, denn einerseits wurde eben durch diese scharfe Betonung der freien, göttlichen Gnadenmittheilung in ihrer ausschließlichen Objectivität und durch sie allein das unmittelbare, praktische Zeitbedürfniß der Kirche grundlegend erfüllt, und darum gehörte es auch zur Führung Gottes mit jener Zeit, daß Alles, was von abweichenden, nach Ergänzung des Lehrtypus strebenden, Anschauungen evangelischerseits hie und da laut wurde, wie in Agricola von der einen, in Major und selbst Osiander von der anderen Seite, damals seine rechte Gestalt und Stellung noch nicht zu gewinnen vermochte. Es waren dieß Elemente der Wahrheit, welche erst in

einer viel späteren Epoche mit Sicherheit und zum Segen dem reformatorisch-paulinischen Grundbau sollten eingefügt werden können, dessen reine und feste Aufrichtung in jener Zeit selbst aber nur würden gestört haben. Und andererseits waren die Väter der Reformation mit dem sola fide, so lebendig und herzmäßig, wie dieß von diesen ersten Zeugen bekannt wurde, bei aller ängstlichen Scheu vor einem etwa mißverständlichen propter statt per fidem, d. h. bei aller Abneigung, die psychologisch-ethische Bedeutung des Glaubens selbst auszusprechen, gleichwohl auf einen Punkt gekommen, welcher über alles Gute und Wahre in der bisherigen augustinischen Lehrentwicklung hinaus, tiefer in die paulinische Lebenswahrheit selbst hinein-führte, als der große Kirchenlehrer des Abendlandes, auf den man sich übrigens fortwährend und allen Ernstes berief, es an seinem Theil vermocht hatte. Hatte Anselm schon Person und Werk des Gottmenschen lebendiger zum Verständniß gebracht, so war man nun auch bei der persönlichen Stellung des Menschen zu diesem Heilswerk, bei der Person des Vergnadigten in ihrer Bedeutung angelangt. Von diesem, wenngleich noch nicht allseitig ausgeführten und in seiner ganzen Tiefe ergründeten, aber doch vor der Hand klar erfaßten und nachdrücklich festgehaltenen Standpunkte des Glaubensbegriffes aus war der Sache nach ganz von selbst das sichere Correctiv gegeben für jene mechanisch massenartige und willkürhafte, unpersönliche und unethische Auffassung der göttlichen Heilsökonomie, welche wir bei Augustin tadeln und als einen Sauerteig römischen Geistes bezeichnen mußten. Hatte jene altgriechische Ungründlichkeit damals diese augustinische Reaction nothwendig gemacht, so war es nun dem schon freier sich entfaltenden, germanischen Geiste in seiner neuen Erfüllung mit den Lebenskräften des Evangeliums aus der heiligen Schrift selbst gegeben, das Wahre beider Seiten der altkirchlichen Theologie, der morgenländisch-griechischen und der abendländisch-römischen, im Wesentlichen lebendig zu verbinden, die Tiefe und Energie des Sündenbewußtseins und Gnadengenusses im Sinne des Augustin mit einer mehreren Würdigung der persönlich ethischen Stellung des einzelnen Sünders zu dieser Gnadendarbietung, welche, je nachdem sie sich positiv oder negativ, gläubig oder ungläubig gestaltet, die Entscheidung bringt über die ewige Endgestaltung seines Verhältnisses zu Gott in Christo. Und zwar ist es eben der eigentliche deutsche Grundstamm und Kern der Reformation, die lutherische Kirche, welcher es verliehen war, diese hochwichtige Synthese

am lebendigsten zu vollziehen. Der romanische Geist in der reformirten Kirche, noch ganz abgesehen von Calvin's und Beza's persönlichen schärfsten Uebertreibungen der Gnadenlehre, welche sich die kirchlichen Bekenntnisse auch jener Seite nicht angeeignet haben, bleibt immer noch mehr oder weniger gefangen in den abstracten Begriffen von einer absoluten göttlichen Allmacht und entsprechender absoluter Passivität des Menschen gegenüber der gratia irresistibilis. Und wenn die reformirte Kirche andererseits, getrieben von dem wohlbegründeten Bedürfniß nach einem ethischen Gegengewicht gegen diesen religiösen Theopantismus, die Heiligungspflicht für die Gläubigen um so mehr betont, so geschieht dieß doch vielfach wieder in einer nicht minder schroffen und zu äußerlichen, zur Gesetzhlichkeit neigenden Weise, in welcher wir abermals noch die Wirkung der romanischen Geistes-eigenthümlichkeit erkennen müssen, eine Art Seitenstück zu Augustin's äußerlicher Kirchentheorie, wenn auch in anderer Gestalt. Eine rechte organisch=ethische, lebendig=psychologische und genetische Auffassung des gesamten Erneuerungswerkes fehlt der reformirten Kirche doch mehr als der lutherischen, der Boden ist dort dazu weniger angethan, wie hier auf deutschem Gebiet, wo die merkwürdige Eigenthümlichkeit des innersten Volksgeistes, die intuitiv=mystische Begabung desselben, eine göttliche Prädisposition hat zum Verständniß der geheimnißvollen Verbindung von Abhängigkeit und Freiheit des menschlich=persönlichen Lebens, zuletzt von göttlichem und menschlichem Wesen und Wirken, also zum Verständniß der gottmenschlichen Centralidee des Evangeliums, welche den innersten Focus für die Durchleuchtung des Gesamtgebietes der neutestamentlichen Offenbarungswahrheit bildet. Dies Verhältniß hat sich auch im weiteren Verlauf der Geschichte beider Kirchen auf mannigfache Weise bewahrheitet, indem einerseits die deutsch=reformirte Kirche auf schöne Weise eine Verschmelzung der beiderseitigen Charismen hat herstellen können, andererseits der Methodismus und Baptismus, dessen Analogieen auf deutschem Boden nie wahrhaft haben gedeihen können, in den heimathlichen Gebieten der reformirten Kirche älterer und neuerer Zeit mit seiner wenig organischen Belehrungstheorie einen um so gewaltigeren Ersatz gefunden hat. Es ist eine theuere Wahrheit, daß dergleichen Unterschiede sammt und sonders im praktischen Leben und im innersten Herzen dem Grundgehalt des Gnaden- und Glaubenslebens keinen Eintrag thun — denn in dieser wesentlichen und entscheidenden Beziehung hat kein

Volk das Vorzugsrecht —, ja es mögen solche an sich einseitige und unvollkommenere Bildungen in der Lehre sogar für Zeiten und Gebiete ihre durchaus segensreichen, erweckenden und kräftigenden Wirkungen haben, und wie die augustinische Theologie trotz ihrer Mängel solche ihrerseits gehabt, so haben auch jene Erscheinungen sie wirklich gehabt und haben sie noch heute. Aber vom Standpunkt der Lehre, der Theologie aus muß hier gleichwohl etwas vermist werden, und auf diesem theologischen Gebiet ein besonderes, nationales und geschichtliches Charisma anzuerkennen, ist darum nicht schriftwidrig und unevangelisch, weil die Theologie eben nicht das Christenthum, der Glaubensstropus nicht der seligmachende Glaube ist.

Sodann dürfen wir aber auch nicht meinen, die lutherische Kirche mit ihrer zunächst reformatorischen Theologie habe nun in allen Stücken die fertige Wahrheit. Dieser Wahn hat in ihrer eigenen Mitte nur zu viel Hemmung und Störung gebracht, und ist, wie die Selbstgefälligkeit allenthalben, die Hauptursache geworden, daß sie nicht einmal so fortgeschritten ist, wie sie an ihrem Theil von dem gelegten Grunde aus hätte thun können und sollen. Wir unsererseits haben der lutherischen Theologie der Reformationszeit bereits ihre Stellung im großen Ganzen der kirchlichen Lehrentwicklung anzuweisen gesucht, und können daher am wenigsten meinen, daß diese mit jener ihr Ende erreicht habe. Nicht nur blieb ihr, wie oben bemerkt, Johannes noch allzufern, sondern nicht einmal das paulinische Zeugniß hat sie in ihrer herrschenden Gestaltung vollständig ausgeschöpft. Aber allerdings hat sie schon sehr früh Ansätze dazu gemacht. Melanchthon ist neben Luther, dem schöpferischen Geiste und „ersten Mann“ hier, in unmittelbarer Zeitgenossenschaft, Lebens- und Arbeitsgemeinschaft mit Jenem, der mitwirkende Fortführer und Ausbildner, der „zweite Mann“, dessen hohe Bedeutung nicht übersehen werden darf, und es gehört gewiß auch das zu den besonderen Segnungen dieser Gnadenzeit in der Kirche, daß ihr diese beiden Männer gleichzeitig geschenkt wurden, daß nach Luther's thatkräftigem und kühnem Grundzeugniß die lehrhafte Durcharbeitung und Ausfeilung, die besonnene Abwägung der wissenschaftlichen Lehre nach allen Seiten hin nicht gebrach oder doch nicht länger auf sich warten ließ, wie dieß in der augustinischen Epoche der Fall gewesen war. So segensreich, wie dieß Verhältniß wirklich war, konnte es nun nur darum sein, weil diese beiden Männer einerseits, und eben im Wesen und

Grunde nicht nur als Gläubige, sondern auch nach ihrem theologischen Glaubensstandpunkt oder Tropus so ganz eines mit einander waren. Wir finden Melancthon auch auf diesem Gebiet am Anfang so ganz in Uebereinstimmung mit Luther, daß er zum Beispiel in den ersten Ausgaben seiner loci sich noch gerade so, wie dieser gegenüber dem Erasmus, auf den Boden des strengsten augustinischen Prädestinarianismus stellt, und auch in der späteren verläugnet er wenigstens darin das Grundprincip jener Epoche nie, daß auch er den forensischen, juridischen Gesichtspunkt im gesammten soteriologischen Lehrgebiet immerhin weit überwiegend hervorhebt. Aber auf der anderen Seite würde wiederum Melancthon's Bedeutung nicht die große sein, welche sie wirklich ist, wenn er nicht in bestimmter Beziehung auch von seinem großen Mitarbeiter abgewichen wäre und neue Bahnen einzuschlagen versucht hätte. Denn unverkennbar lag gerade in der eben geschilderten Eigenthümlichkeit der reformatorischen Theologie, wie ihre Stärke für die damalige Zeit, so wiederum auch ihr Mangel im Blick auf die Gesamtaufgabe der kirchlichen Lehrentwicklung. Sie hatte damit an ihrem Theil festen, paulinischen Grund unter den Füßen, und konnte von da aus dem hyperjacobischen Nomismus der katholischen Kirche sicher widerstehen, auch dem etwas vorzeitigen und nicht klar genug paulinisch fundirten Ethicismus johanneischer Art, wie ihn die Mystik getrieben hatte, berichtigend gegenüber treten, aber sie war dadurch auch ebenso sehr gehemmt, wenn es galt, durch ein allseitiges Verständniß des Paulus, auch nach der Seite seiner Uebereinstimmung mit Johannes, und des letzteren selbst dem Erfüllungsziel der Theologie näher zu rücken. Sie war, wie das gesammte deutsche Volksleben und Bewußtsein in jenem deutsch-römischen Kaiserreiche noch immer mit starken Fäden an den Traditionen des Cäsarenthums hing, noch nicht zur vollen Befreiung von dem bestimmenden Einfluß Augustin's und seines römischen Geistes gekommen, durch welchen dieser ganze Zeitraum der abendländisch-paulinischen Lehrentwicklung eingeleitet worden war. Ihr eignes oben bezeichnetes Princip, welches als letzte Vollendungsblüthe des Augustinismus in sich schon die unmittelbaren Reime eines Neuen barg, konnte nicht zur freien Entwicklung, die dem befreiten, deutsch-christlichen Geiste gesetzte theanthropologische Aufgabe konnte ihrer Lösung nicht näher kommen, wenn man ausschließlich auf jenem zunächst eingenommenen Standpunkte

stehen blieb. Unter diesem Gesichtspunkte dürfen wir die eigenthümliche Bedeutung der melanchthonischen Theologie, so wenig dieselbe schon ein fertiges Neues gab, nicht verkennen. In mehrfacher Hinsicht finden wir Melanchthon so recht auf johanneischem Grund und Boden, voll von johanneischem Ethicismus, dem Princip des persönlich freien, gottinnigen und einigen Lebens in Glauben und Liebe. Im Blick darauf könnte man wohl geneigt sein, ihn bereits als Vertreter der johanneischen Theologie zu betrachten, welcher, wie wir uns aussprachen, der Entwicklungsgang der kirchlichen Lehre mit innerer Nothwendigkeit und nach Gottes Ordnung zustrebt. Aber es würde dieß doch voreilig und nicht genugsam begründet sein, und die Pflicht geschichtlicher Treue und Wahrheit verbietet uns eine solche tendenziöse Auffassungsweise dieses Mannes um so mehr, als dieselbe in anderer Weise heutzutage, mehr als gut ist, geübt werden zu wollen scheint. Wahr ist, daß Melanchthon in praktischer Hinsicht, was den Geist seiner christlichen Persönlichkeit im Leben und Wirken betrifft, wie in Ansehung seines inneren Entwicklungsganges in Christo und zum Theil auch seiner natürlichen, in so besonderer Weise harmonisch angelegten Individualität, als eine johanneische Gestalt dasteht, neben Luther mit seiner starken, unebenen, durch gewaltige innere Kämpfe zu gleich gewaltigem Kampfe nach Außen befähigten und berufenen Paulusnatur, eine Erscheinung voll johanneischer Liebe und Milde, der doch auch jener tiefe und zarte sittliche Ernst dieses Jüngers durchaus nicht gebricht. Ohne Zweifel würde Melanchthon auch in Folge dieser Anlage und Führung ein noch viel ausgeprägterer johanneischer Christ und namentlich auch Theolog geworden sein, wenn er in einer anderen Kirchenzeit gelebt hätte, als gerade in jener so eminent paulinischen der Reformation. Aber bei aller Lebendigkeit und Klarheit, Fülle und Einfalt seines Geistes hatte er doch von Natur nicht Tiefe und Energie genug, um schon damals sich in dieser Richtung eine bestimmte, ganz selbstständige Bahn zu brechen, und so ist er namentlich eben als Theolog, als Exeget wie als Dogmatiker, doch nicht ein johanneischer Mann im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes, sondern vielmehr ein solcher gedankenreicher und redegewandter Verarbeiter und Fortbildner des luther'schen Geistes in paulinischem Sinn und Gebiet, welcher nur im Verlaufe seiner Entwicklung inuner mehr dahingetrieben wurde, innerhalb dieses Kreises wenigstens die

ergänzenden und berichtigenden Bestimmungen dem ursprünglichen Grundbau augustinisch-lutherischer Lehre einzufügen, auf welche sein gründliches Studium der Schrift, und gerade des paulinischen Lehrzeugnisses selbst, wie seine umfassende Kenntniß des christlichen, auch voraugustinischen, Alterthums, im Bunde mit seiner eigenen, natürlichen und christlichen Individualität, ihn führen mußte. Namentlich in dem charakteristischen Grundbegriff der Reformation, dem des Glaubens und der Rechtfertigung durch den Glauben allein bleibt er, auch in den letzten Bearbeitungen seiner loci, welche sonst so manche merkliche Aenderungen zeigen, ganz auf jenem ausschließlich forensischen Standpunkte stehen. Der Glaube bleibt ihm immer im Gegensatz gegen die Liebe stehen, die Liebe ist Sache des Gesetzes, während der Glaube das Specificum des Evangeliums ist, und die Rechtfertigung bleibt eine rein declarative, die zwar eine ethische Umwandlung des Menschen begründet, nicht aber dieselbe in ihren Anfängen zugleich auch schon voraussetzt, kurz das wesentliche, ethische Moment in beiden Begriffen kommt auch bei ihm zu keinem bestimmten Ausdruck. Er würde viel zu sehr fürchten, dadurch den sicheren Trost des von den Schrecken des göttlichen Zornes im Gesetze geängsteten Herzens zu untergraben oder doch zu schwächen, wenn er hier irgend einen Schritt über das rein forensische Verhältniß hinaus thäte. Zwar spricht er den Gedanken, daß der bußfertige Glaube eben die fundamentale, gottwohlgefällige Herzensstellung sei, unter deren Voraussetzung allein die göttliche Rechtfertigungsgnade ertheilt werden könne, d. h. die wesentliche, ethische Bedingtheit der letzteren, an manchen Stellen — wie schon in der Apologie — nur gerade nicht aus; aber das ist eben das Charakteristische, daß es hier wie in seiner Abendmahlslehre wohl zu den Anfängen und Keimen eines Vorforschrittes, nicht aber zu dessen klarer und ausgesprochener Vollziehung kommt. Zum einen Theil ist daran zwar ohne allen Zweifel nur seine natürliche Zaghaftigkeit und mindere Entschiedenheit, sowie andererseits die geheiligte, praktische Vorsicht und Demuth schuld, welche ihn so schön auszeichnet, aber anderentheils doch wohl auch der Umstand, daß seine ganze geistige Begabung nicht die war, welche für die bestimmtere Ausbildung einer eigentlich johanneischen Theologie durchaus erforderlich ist. Er ist viel weniger eine mystisch-intuitive Natur, als Luther seinerseits es war; er ist nicht bloß nach seiner Bildungsschule von Jugend an, sondern auch durch na-

türliche Anlage durch und durch christlicher Humanist, und als solcher, ähnlich wie z. B. Comenius bei all' seiner Einfalt, beziehungsweise viel mehr rationeller Theolog als mystischer, mehr zur scharfen Sonderung und klaren Unterscheidung, zum verständigen Nebeneinander in der Auffassung der Dinge organisirt, als für intuitive Gneinsfassung des Denkens, welche das Unterschiedene immer bis in seine letzte Grundeinheit verfolgt, und das logische Nebeneinander in ein tief wesentliches Gneinander zurückführt; er war mit einem Wort mehr analytischer als synthetischer Denker. Eben darin aber lag ohne Zweifel auch eine tiefe, göttliche Providenz. Er sollte und mußte gerade das sein, was er war, um für seine Zeit, für jene große Epoche der Neugründung der Kirche und Kirchenlehre aus tiefem Verfall, das werden und bieten zu können, was gerade damals dringend erfordert wurde. Hätte er dagegen mit einer ausgebildeten johanneischen Theologie sich gleich damals neben Luther gestellt, so wäre die Zeit verwirrt, die Lösung ihrer eigenthümlichen Aufgabe gestört, und der geschichtlich-genetische Entwicklungsgang der evangelischen Lehrbildung aus seiner göttlichen Ordnung gebracht worden.

Aber je klarer wir uns diese geschichtlich bedingte und ökonomisch begrenzte Stellung Melancthon's und seiner Theologie aussprechen, desto weniger können wir allerdings gemeint sein, daß mit der reformatorischen Lehrbildung, auch wie sie bei ihm sich gestaltet, die Aufgabe der Kirche gelöst und die dogmatische Entwicklung zu ihrem Ende gebracht sei. Wir sagten im Gegentheil bereits, daß damals selbst das paulinische Zeugniß noch nicht vollständig ausgeschöpft, geschweige denn die Tiefe des johanneischen auch nur ernstlich in das Bereich der Forschung gezogen worden sei. Und ebenso erkannten wir früher schon, wie auch das, was die alte Kirchenzeit von johanneischer Theologie zu Tage gefördert hatte, noch keinesweges erschöpfend gewesen war. Die dogmatischen Resultate der beiden großen Lehrperioden der Kirche, der ersten johanneischen und der zweiten paulinischen sind vielmehr von der Art, daß sie selbst mit innerer Nothwendigkeit zu einer dritten abschließenden hinführen, welche die Früchte der beiden vorigen in sich aufnimmt, eben dadurch aber zur höheren Vollendung bringt. Dieß ist die letzte abermals johanneische, aber nun eben paulinisch-johanneische Periode, auf welche das Vorbild der apostolischen Kirchenzeit uns bedeutungsvoll

hinweist, und welche auf wahrhaft organische Weise, in aller reichen Fülle der Mannigfaltigkeit tief einheitlich und principgetreu, das Ende wieder zum Anfang zurückführt. Die in der ersten johanneischen Periode gesteckten Reime finden hier ihre verklärende Plerosis in der reifen Frucht. Was dort der morgenländisch-griechische Geist zunächst auf theologisch und christologisch-speculativem Gebiete begonnen hatte, war theils in sich selbst vor der Hand mehr eine äußere Unterscheidung und Ordnung des ungeheuern und geheimnißvollen Lehrstoffes, wobei es an lebendiger Einheitlichkeit und wieder verbindender harmonischer Gesamtzusammenfassung noch zu sehr gebrach, theils hatte die Fortarbeit des Abendlandes mit seinem römischen Geiste fester, beziehungsweise starrer Formelhaftigkeit, wie sie besonders im sogenannten *symbolum Quicunque* zu Tage tritt, der christlichen Gotteslehre diesen einheitlichen Abschluß nur in einer sehr unvollkommenen Weise zu geben vermocht. Die kirchliche Lehre von Gott sowohl als vom Gottmenschen bedarf daher durchaus der lebendigen Fortbildung, welche heutzutage so manche kundige Hand versucht, zu größerer organischer Lebendigkeit, zu einer psychologisch und ethisch reicheren und freieren Ausgestaltung. Aber die Theologie wartet hier noch auf den rechten „zweiten Mann“, dem es gegeben ist, in tiefer und durchschlagender Weise den vollen, lebendigen Begriff des Gottmenschen und im Lichte desselben des dreieinigen Gottes selbst zu dem Ausdruck zu bringen, welchen unsere Zeit in göttlich berechtigtem Bedürfnis sucht. Nur soviel wissen wir: die Quelle, aus welcher dieß Licht allein geschöpft werden kann, ist keine andere als die, an welche die alte Kirchenzeit sich hauptsächlich hielt und halten mußte, Johannes der Theolog und Christolog. Sodann aber muß nun dieß johanneische Zeugniß, um sich nach dieser Seite hin uns vollständig in seiner ganzen Tiefe zu entfalten, nothwendig zuvor noch, im Geiste der großen paulinischen Lehrperiode, nach seiner ethisch-praktischen und subjectiven Seite hin mehr aufgeschlossen und angeeignet werden, als dieß in der alten Kirchenzeit geschehen war, denn dem regressiven menschlichen Denken kann die Metaphysik des göttlichen Wesens und Lebens nur vermittelt der immer tiefer und inniger verstandenen und angeeigneten Ethik, zunächst seiner Offenbarungen, weiterhin seines innergöttlichen Lebens selbst, zur Erkenntniß kommen. Wie der *θεός πνεῦμα* sich uns als *θεός ἀγάπη* in Christo überhaupt erst kund gemacht hat, so können

auch wir nur in Kraft der vollendeten Liebe das vollendete Leben des Geistes erfassen. Nur das tief innerlich und allseitig selbsterfahrene, gotteskindliche Leben der Liebe im Glauben kann auch jenes Geheimniß des gottmenschlichen Wesens Christi recht entfalten helfen und von da aus zuletzt den Blick noch lebendiger und allseitiger eröffnen in die Urtiefen des gottheitlichen Wesens selbst in seiner dreieinigen Lebensfülle. Eben in diesem Sinne aber einer ächten mystischen theologia affectiva im biblisch johanneischen Sinne hat unsere Zeit durch Gottes Gnade schon so manchen Schritt vorwärts gethan, und darin haben wir das sichere Zeichen, daß wir auf jene johanneische Erkenntniß „des, der von Anfang ist“, uns immer mehr Hoffnung machen dürfen, welche, wie für den Einzelnen, so für die Gesamtheit die Gnade des Alters, des „Vaterthums“ ist.

Wir leben gegenwärtig in einer außerordentlichen Zeit, die wir — auf die eine oder die andere Weise, um den speciellen apokalyptischen Streitfragen unserer Tage nicht vorzugreifen — als die „letzte“ Zeit bezeichnen dürfen. Dieß ist wohl außer Zweifel für den, der die Zeichen der Zeit beachtet. Für ihre Aufgabe haben wir uns demzufolge zu rüsten, und müssen nicht bloß rückwärts, sondern zugleich alles Ernstes vorwärts schauen.

Wir können hier, um unsere Betrachtung nicht über Gebühr auszudehnen, nicht in's Einzelne verfolgen, wie der Uebergang von dem einen großen Zeitraum zum anderen, vom zweiten zum dritten und letzten sich geschichtlich gestaltet hat und noch jetzt gestaltet. Er vollzieht sich sehr allmählich und ist noch nicht vollendet. Deuten wir nur die Hauptmomente kurz an.

Die Anfänge der neuen Bewegung liegen zunächst ganz auf dem praktisch-kirchlichen Lebensgebiet, und zwar in der mystisch-ascetischen Richtung des deutsch-evangelischen Geistes, welche im Gegensatz gegen den todten und veräußerlichten Orthodoxyismus durch Männer wie Joh. Arnd hauptsächlich vertreten ist. Unmittelbar an dessen Zeugniß knüpft sich sodann der erste umfassendere Anstoß nach dieser Seite hin, welcher unstreitig in Spener's Wirksamkeit liegt, eines Mannes, der, wie Melancthon ebenfalls, in seiner inneren Entwicklung nicht durch den schroffen Gegensatz von Gesetz und Gnade gegangen war, wie Paulus, in anderer Weise auch Augustin, und dann wieder ganz paulinisch Luther. Spener war vielmehr den

johanneischen Weg allmählicher, aber tief gründender Entfaltung in Christo geführt worden, die johanneische Aufgabe, das Leben in der Liebe und Zucht da auf- und auszubauen, wo das Zeugniß von der forensischen Rechtfertigung durch den Glauben entgeistet und zum fleischlichen Ruhelassen geworden, war auch die seinige, und in der johanneischen Hoffnung auf das nahe Ende dieses Zeitlaufes und einen verklärten Vollendungsäon der Kirche fand er über dem schweren und dornenvollen Beruf für die Gegenwart seinen liebsten und besten Trost, während gerade davon Melanchthon so wenig hatte wissen wollen als Luther. Aber in das eigentliche Lehrgebiet griff auch Spener dabei, in gleicher Bescheidenheit und Vorsicht wie Melanchthon und Arnd, nicht eigentlich epochemachend ein; sein Hauptverdienst ist, dem göttlichen Beruf zufolge, die praktische Vorbereitung eines innigeren und einigerem kirchlichen Lebens durch seine Katechese und seinen Efflesiologismus. Vorwiegend praktisch hielten sich auch die folgenden, von dem Spener'schen Anstoß ausgehenden Bewegungen, zunächst der halle'sche Pietismus Franke's und seiner Nachfolger. Aber dieser baute gerade auf den einseitig betonten Gegensatz von Gesetz und Gnade seine ganze, nicht nur nicht rein reformatorische, sondern auch nicht rein biblische Bekehrungs- und Heiligungstheorie, und schien so, bei all' seinem unverkennbaren Segen für die Kirche, den geordneten Fortschritt in der Lehrentwicklung, soviel an ihm war, eher hemmen, und durch Mißbildung des paulinisch-lutherischen Princips in Verwirrung bringen zu müssen. Allein dergleichen Entwicklungskämpfe vollziehen sich selten in so einfachem Fortschritt auf gerader Linie, und man könnte nicht mit Unrecht diese ganze im engeren Sinne pietistische Phase als den großen geschichtlichen Durchbruchskampf bezeichnen, welchen das von Spener in der Stille erweckte, neue johanneische Princip erst durchmachen mußte, um sich vollständig mit demjenigen des mehr als tausendjährigen von Augustin bedingten Zeitraums auseinander zu setzen, und so eine neue, offene und freie Bahn zu gewinnen. Gewiß ist, daß diese scheinbare Störung des Entwicklungsganges thatsächlich nur um so gewaltiger darauf hindrängte, den anderen, johanneischen Weg entschieden zu betreten, welcher in seiner Weite und Tiefe auch jenen inneren Kämpfen und Krisen ihren Platz in Lehre und Leben wohl zu geben weiß, aber im Wesen und Grunde doch gleich von Christo zu Christo führt, d. h. in Christo, in und aus der

Gnade zur allmählichen, aber nur desto allseitigeren und tieferen, zur vollen Aneignung derselben Gnade.

Hier ist Zinzendorf der Mann, welcher zuerst selbst diesen Weg von Johannes zu Paulus und von Paulus wieder zu Johannes geführt wurde und so auch für Andere der Führer werden konnte auf demselben Wege. Es versteht sich freilich von selbst, daß, wenn von einem solchen Entwicklungsgang in Beziehung auf das individuelle christliche Leben geredet wird, derselbe dem vorher betrachteten, entsprechenden der kirchlichen Gesamtheit, und zwar zunächst in ihrer theologischen Lehrentfaltung, nicht völlig gleich sein kann. Namentlich kann eine solche erste johanneische Periode im christlichen Jugendleben des Einzelnen unmöglich die objective, speculative Färbung haben, welche wir in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte finden. Aber theils hatten diese auch, wie gezeigt, ihre andere, ethisch-pädagogische Strömung, und anderntheils war namentlich im Gebiete der apostolischen Zeit die erste vorpaulinische Periode, wie ebenfalls bemerkt, eine noch gemischte, nicht so rein johanneische, wie die dritte, nachpaulinische, ja der Johannes der ersten selbst war noch keinesweges der, welcher die dritte trägt und charakterisirt. So ist auch im Leben des Einzelnen der vorpaulinische Johanneismus eben noch ein wesentlich anderer als der nachpaulinische, und zwar so, daß hier gerade jener mehr die ethisch-pädagogische Seite repräsentirt und dieser die speculativ-gnostische, oder vielmehr die erstere durch die letztere krönt und vollendet. Gerade diese erkenntnißmäßige Vollendung des christlichen Lebensbesitzes war nun Zinzendorf's Aufgabe nicht, aber der wesentliche Grundtypus seines Entwicklungsganges im Glauben war doch der von uns angedeutete. Diese innerste persönliche Erfahrungsgeschichte in Christo ist auch hier der von Gott selbst gelegte Grund für die Wirksamkeit des Mannes in Lehre und Leben, und sie ist bei Zinzendorf eine in diesem Sinne noch schärfer ausgeprägte, als es bei Spener der Fall war.. Alles Paulinische und Lutherisch-reformatorische findet in ihm seinen freien Raum und festen Platz, aber es ist eingefaßt in einen johanneischen Rahmen, welcher es eigenthümlich und neu bestimmt, es vollständig sichert vor der Wiederverirrung in den pietistischen Abweg und reich ausstattet zur weitgreifenden Wirksamkeit für die Zukunft der johanneischen Periode. Und indem Zinzendorf zugleich das Spener'sche Werk des Ekklesiologismus kräftig aufnahm und in eine für die Zeit nothwendige, festere,

geschlossene und doch nicht abgeschlossene Form zu bringen angewiesen ward, hatte er in diesen neuen und eigenthümlichen, von vornherein so ganz auf die Gnade in Christo gegründeten Lebenskreisen auch das erforderliche Gefäß von Gott empfangen, in welchen jenes johanneische Leben in der Gemeinschaft Christi sich auf die Dauer gründen und entfalten konnte und durch welche es mit innerer Nothwendigkeit fort und fort neu geweckt und gebaut werden mußte. Freilich ist auch hier, weder in Zinzendorf selbst, noch in seiner Stiftung, dieses neue Lebensprincip nun schon zu seiner vollständigen Ausbildung gekommen, sondern vielmehr durch krankhafte Erscheinungen der verschiedensten Art gestört und gehemmt worden, aber darum ist auch diese Gotteserschöpfung nur noch ein Vorbild im Kleinen, ein erster Anfang von dem, was da kommen soll. Jedenfalls aber hat, wie bemerkt, Zinzendorf und die Brüdergemeinde den empfangenen Schatz noch nicht in wissenschaftlich theologischer Weise ausgebildet. Dieß hat an ihrem Theil die gleichzeitige Bengel'sche Schule, die auf einem im innersten Grunde doch verwandten Boden steht, gethan, und dadurch die Fortbildung der reformatorischen Lehre im johanneisch-ethischen Sinne auf mannigfaltige Weise gefördert, namentlich auch die eschatologische Seite des Johannes mit großer Vorliebe cultivirt und in dieser Hinsicht die Spenerischen Gedanken fortgeführt. Indessen sollte doch auch dem Zinzendorfschen Lebenskreise und seiner weitverzweigten Wirksamkeit der zweite Mann nicht fehlen, welcher, wenn auch nicht in wissenschaftlich theologischer Form, aber doch in wesentlich lehrhafter Weise die Grundidee, welche Zinzendorf aus Schrift und Erfahrung schöpferisch und kühn, aber zum Theil auch durch seine Paradoxieen entstellt, zu Tage gefördert hatte, rein herausarbeitete und einheitlich zusammenfaßte. Dieß war Spangenberg mit seiner Idea fidei fratrum. Inwiefern dieser hier wirklich einen in mancher Beziehung neuen Lehrstoff zu verarbeiten hatte, d. h. inwieweit in Zinzendorf's ebenso tiefem als kühnem Gedankenzug wirklich Elemente gegeben waren zu dem Paulo-Johanneismus, welchen der Fortschritt der Lehrentwicklung fordert, das können wir hier nicht nachweisen. Aber auch unter dieser Voraussetzung war mit Spangenberg's Arbeit doch noch immer kein durchgreifender Schritt gethan. Ganz abgesehen davon, daß seine Lehrdarstellung, wie gesagt, nicht eine wissenschaftlich theologische war, hat er in seinem praktischen und apologetischen Gesichtspunkte überhaupt die Eigenthümlichkeiten des

Zinzendorfschen und brüderischen Lehrgeistes nur in sehr gedämpfter Form, mehr negativ und andeutend, als positiv und ausgeführt, zum Ausdruck gebracht, am wenigsten dieselben polemisch fixirt und behauptet. Wie in der schlichten Klarheit und Einfalt seines Vortrages, so auch in dieser praktischen Fürsichtigkeit und Zurückhaltung liegt gerade einer der Hauptvergleichungspunkte zwischen ihm und Melancthon. Auch er wollte noch keineswegs hinausgehen über den unmittelbaren, geschichtlich gegebenen Bekenntnißkreis der reformatorischen Lehrgestaltung und vermied ebenso sorgfältig als Melancthon den Schein, von Luther irgendwie abweichen oder seinen Lehrthpus fortbilden zu wollen. In der That war dazu auch damals noch in keiner Weise die Zeit, denn es galt vielmehr, dem Unglauben des Rationalismus gegenüber die möglichst geschlossene Einheit des kirchlichen Bekenntnisses mit aller Treue und Vorsicht zu wahren.

Ähnlich standen auch jene Männer der reformirten Kirche, wie Lavater, Stilling, J. W. Müller und Andere, welche denselben Kampf noch viel unmittelbarer und auch literarisch reichhaltiger geführt haben. Wie sehr Johannes ihr Ideal, und eine johanneische Blüthezeit der Kirche ihre Hoffnung war, ist, namentlich in Betreff der beiden Erstgenannten, allbekannt. Aber sie bringen noch immer nicht eine einheitliche theologische Gesamtanschauung, am wenigsten eine wissenschaftlich durchgearbeitete, die als johanneische bezeichnet werden könnte. Es galt einmal zu jener Zeit vor Allem vielmehr die praktisch=polemische Behauptung der Burg des biblisch=evangelischen Bekenntnisses überhaupt. Und so mußte denn auch die umfassendere neue Lebensregung in der deutsch=evangelischen Gesamtkirche, wie man sie vom Jahre 1817 an zu datiren pflegt, vorerst auf das Entschiedenste jenen mehr kampfvollen Weg durch das Geseß zur Gnade, an der Hand Pauli, Augustin's, Luther's, ganz und gar durchgehen, um nur erst das verlorene Terrain des Glaubens und Gnadengrundes überhaupt wieder zu gewinnen. Dieß war so sehr der Fall, daß bei Vielen jener Erweckten die heftigsten Kämpfe nach hallischer Art sich wiederholten, und auf diesem Umwege erst der reine reformatorische Standpunkt allmählig wiedergefunden werden konnte. Allerdings gilt dieß gerade von dem Manne gar nicht, welcher zumal auf dem theologisch wissenschaftlichen Gebiet einer der Hauptträger jener Wiederbelebungszeit war, von Schleiermacher. Derselbe rühmt sich mit besonderem Nachdruck der ununterbrochenen Stetigkeit

und steten Gleichmäßigkeit seiner Entwicklung. Seiner Anregung zum großen Theil verdanken wir auch die liebevollere Hinwendung der Theologie, zunächst der Exegese, zu Johannes, und daß seine Concentrirung der gesammten christlichen Lehre auf die Person des „Erlösers“ ein johanneischer Zug ist, darf nicht verkannt werden. Aber auf der anderen Seite war doch Schleiermacher's Christologie sowohl als sein Ethicismus nicht die wirkliche johanneische Wahrheit in beiderlei Hinsicht, und sein Johanneismus in der That ein nicht mehr, ja noch viel weniger tief und klar „paulinisch fundirter“, als der der vorreformatorischen Mystik, man müßte denn einen Meister Eckart und andere verwandte Geister mehr in diesem Kreise wollen gelten lassen, als wir es thun können und dürfen.

Dagegen hat die auf Schleiermacher's Spuren fortschreitende, sogenannte neuere gläubige Theologie hier in der That die Lehrentwicklung der evangelischen Kirche wesentlich weitergeführt, und im Anschluß wiederum an sie beginnt in unseren Tagen aus den mannigfachen, auch im gläubigen Lager einander widerstrebenden Elementen eine Richtung sich zu consolidiren, welche, ohne einem verheißungslosen Confessionalismus zu verfallen, mit der vollen Freiheit zur weiteren Ausbeutung der Wahrheitstiefen der Schrift und des christlichen Erfahrungsbewußtseins — dem Loosungswort jener „neueren gläubigen“ Theologie gegenüber den repristinirenden Tendenzen Anderer — eine vielleicht noch tiefer positive Stellung zum biblisch-reformatorischen Erbgut zu verbinden weiß, als es jener meist verliehen war. Und da ist es denn neben dem vorherrschend juridisch-forensischen Gesichtspunkt der Reformationszeit eben jener wiederholt von uns hervorgehobene persönlich-ethische, welcher in allen Gebieten der Lehre die fortgehenden und mannigfaltigen Bestrebungen dieser Kreise mehr oder weniger beherrscht. Von dem anthropologisch-soteriologischen Gebiet ausgehend, sieht sich diese Richtung zur lebendigeren Erforschung der Christologie und zuletzt auch der Theologie im engeren Sinne, der Lehre vom dreieinigen Gott, mit innerer Nothwendigkeit hingetrieben, nur hat man vielleicht beinahe schon zu sehr die objectiven, zur philosophischen Speculation einladenden Gegenstände zum Augenmerk zu nehmen angefangen, ehe der erste und nächstliegende, die Lehre von der persönlichen Heilsaneignung, wirklich zu einigem Abschluß in der bezeichneten Hinsicht gekommen, ehe eine ebenso lauter schriftgetreue als tief erfahrungsmäßige paulinisch-

johanneische Lehre von der neuen Geburt im Glauben und dem neuen Leben der Liebe in wahrhaft principmäßig einheitlicher und umfassender Weise zu Stande gebracht ist. In dieser Beziehung vor Allem muß zunächst Paulus selbst auf dem reformatorischen Grunde, aber weniger bloß nach der juridischen Seite hin und mehr auch nach der ethischen erforscht, dann aber und hauptsächlich eben Johannes zu gründlichem und lebendigem Verständniß gebracht werden. Er ist seit den Zeiten des Mittelalters bis auf die Gegenwart zu ausschließlich der praktischen Mystik des tieferen Glaubenslebens überlassen, als zu untheologisch von der Wissenschaft bei Seite gelassen worden. Und doch ist er es, welcher am bestimmtesten und concentrirtesten jenen persönlich ethischen Standpunkt vertritt, dessen Centralidee, die der heiligen Liebe, urbildlich in Gott und dem Gottmenschen, abbildlich im Menschen, sofern er Gotteskind in Christo wird und ist, den letzten Zielpunkt alles christlichen Lebens und Denkens mit Nothwendigkeit bildet. Diese Gabe ist es, welche unsere Zeit vor anderen bedarf, für das kirchliche Leben wie für die kirchliche Wissenschaft, diese Geistestheologie, welche ihrer Natur nach nur die Blütenkrone eines heiligen Liebeslebens sein kann, eben darum aber dasselbe auch mit den reichsten und reinsten Früchten des Geistes und der Liebe immer auf's Neue schmückt. Und wirklich ist in den letzten Jahrzehnten Johannes schon mehr als je zuvor in den Bereich der theologischen Arbeit gezogen worden. Wir erinnern hier nur an Männer wie F. v. Meißner, Olshausen, Sartorius, Schöberlein, Stier, Ullmann, besonders Schmieder, Liebner und Andere, deren sonst sehr differente Eigenthümlichkeiten doch das Gemeinsame haben, daß ein Zug johanneischen Geistes durch alle ihre Arbeiten geht. Das johanneische Princip, das Princip des gottmenschlichen Wesens und Lebens, das Princip des Geistes und der Liebe, beginnt mehr und mehr der Stern zu werden, dessen hellem Glanz das forschende Auge emsig folgt. Dieser Stern über der Krippe zu Bethlehem ist's, welcher uns an der Hand des Jüngers, den der Herr lieb hatte, des letzten der Apostel, dem Ziele unserer evangelischen Theologie, der Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi des Gottmenschen, entgegen führen soll, ehe dann er sichtbar wiederkommt nach seiner Verheißung. Gelingt es in diesem Licht zunächst die anthropologisch-soteriologischen Lehren von Sünde und Gnade klar und sicher durchzubilden und zu einem

solchen relativen Abschluß zu bringen, daß noch vollständiger als in der Reformationszeit die Vorarbeiten der beiden früheren großen Lehrperioden nach dieser Seite hin ihre organische Plerosis finden, dann wird von diesem festen, ethisch-praktischen Boden aus das christliche Denken mit vollem Rechte und innerer Nothwendigkeit auch wieder auf den ersten Anfang und Ausgangspunkt der kirchlich-dogmatischen Entwicklung, die objectiv speculativen Grundlehren des Evangeliums von Gott und dem Gottmenschen zurückzugehen berufen sein. Gewiß ist dieß das letzte Ziel des Entwicklungsganges, der eben dadurch seinen göttlich organischen Charakter bewahrheitet, daß er in seinem Ende den Anfang als tief und umfassend erfüllten, den ersten Keim in der reifen Frucht zur Verklärung gebracht, wieder darstellt. Auch würde es falsch sein, diese letzte Aufgabe ganz nur einer fernern Zukunft aufbehalten zu wollen, denn dieß erlaubt gerade bei diesen Centralwahrheiten des Evangeliums derselbe organische Charakter des christlichen Wahrheitsganzen keineswegs. Vielmehr macht sich hier das allem organischen Leben und Wesen grundeigene Verhältniß der Wechselwirkung gebieterisch geltend. Die Theologie kann nicht die gottmenschliche Erneuerung des Sünders in Christo vollständig verstehen, ohne zugleich schon einen tieferen Blick in das Wesen des Gottmenschen selbst und in das des dreieinigen Gottes zu thun. Aber jener tiefpraktische, demüthigkeitsche Geist der reformatorischen Theologie sollte dabei ihr Wegweiser und Führer bleiben, damit sie bewahrt bleibe vor einer Wiederkehr jener constantinopolitanischen Markttheologie über die tiefsten Geheimnisse des ewigen Lebens und Seins, und sie muß, wie gesagt, jedenfalls dafür sorgen, vor Allem doch einen sicheren, principiellen Standpunkt in den ethisch-praktischen Grundlehren der Schrift, d. h. in dem Gebiete zu gewinnen, wo Leben und Denken, Erfahrung und Schrift sich am unmittelbarsten berühren, am energischsten und entscheidendsten bestimmen. Denn, wie nur derjenige, welcher das Thomasbekenntniß am Schluß des johanneischen Evangeliums für seine Person lebendig hat ablegen können, im Stande ist, am Prolog desselben mehr als einen allgemeinen Wegweiser zu finden, denselben lebendig und vollständig zu verstehen, so ist es im Großen auch hier. Zu diesem Thomasglauben aber gelangt man auf keinem anderen Wege als dem eines jünger-treuen „Bleibens an der Rede“ des göttlichen Meisters, welche im Verlauf auch dieser evangelischen Darstellung des Johannes vor der

Hand weniger in die speculativen letzten Gründe aller Wahrheit und alles Lebens einführt, als vielmehr den Sünder aus dem Tode zum Leben zu bringen bemüht ist, durch die mannigfaltigsten Zeugnisse von der Sünde und Gnade, vom Unglauben und Glauben:

Nur so wird unsere Theologie auch in der rechten Weise das immer mehr werden, was die entscheidungsvolle Zeit so dringend begehrt, eine lebendig practische, wahrhaft kirchliche, ein heiliges Gemeingut aller Gläubigen, sofern sie nur irgend die Gabe der Gnosis und die erforderliche menschliche Ausbildung dafür besitzen. Sie wird auf diesem Wege gerade von Johannes, dem Fürsten der Tiefe und der Einfachheit, es lernen, diese beiden Eigenschaften zu verbinden, welche jede für sich schon so groß sind, in ihrer lebendigen Durchdringung aber den heiligen Stempel jener göttlichen und gottmenschlichen Großheit im Kleinen bilden, die auch allem geheiligten menschlichen Thun und Denken erst seine wahre Weihe gibt.

Was von der Offenbarungswahrheit überhaupt gilt, das gilt ja in ganz besonderem, im höchsten Sinne von dieser johanneischen Theologie, der Theologie des Jüngers an des Herrn Brust, daß sie dem Schwächsten nicht zu hoch ist und dem Stärksten nicht zu geringe. Gerade sie am meisten ist des Laien Kleinod und des Theologen unerschöpfliche Fundgrube zu sein geeignet, weil sie alle paulinische Fülle und Mannigfaltigkeit zusammenfaßt in die einfache Tiefe der Grundideen alles wahrhaftigen, göttlichen und menschlichen Seins und Lebens.

Bemerkungen über die Tendenz und den Lehrgehalt der synoptischen Reden Jesu,

von

C. Wittichen, Pfarrer in Castellaun.

Wir haben die Absicht, im Folgenden eine Reihe von Bemerkungen über solche Partien der Reden Jesu mitzutheilen, deren Analyse dazu geeignet ist, theils die richtigen Gesichtspunkte für die Auffassung der einzelnen Aussprüche an die Hand zu geben, theils einen klareren Einblick in die Grundanschauungen, welche dieselben verknüpfen, zu gewähren. Wir glauben damit zur Ausfüllung einer Lücke behülflich zu sein, welche in der seitherigen Behandlung der biblischen Theologie sehr fühlbar ist. Dieselbe hat nämlich bis jetzt vorzugsweise die apostolischen Lehrbegriffe und hierunter wiederum am meisten den des Paulus im Auge gehabt und den Lehrbegriff Jesu darüber auffallend vernachlässigt. Die eingehendsten Darstellungen haben noch Schmid und Reuß ¹⁾ geliefert; aber der Erstere bietet auch hier wesentlich nur eine wohlgeordnete Zusammenstellung der einzelnen Aussprüche, ohne kritische Sichtung derselben wie ohne tieferes Eingehen in den Zusammenhang der Vorstellungen, und der Letztere, obgleich er hierauf mehr Sorgfalt verwendet, behandelt den Gegenstand doch mit dem Plane des ganzen Werkes entsprechender Kürze und, wie wir glauben, nicht ohne bedeutende Fehlgriffe. Wenn aber doch in der Lehre Christi die Wurzeln für die ganze biblische Theologie des Neuen Testaments zu suchen sind, daher diese nicht bloß die Aufgabe hat, die einzelnen Lehrtypen neben einander darzustellen und alsdann mit einander zu vergleichen, sondern auch, sie aus den in den Reden Jesu gegebenen Grundgedanken organisch zu entwickeln und die formalen und materialen Umbildungen und Abweichungen in ihrer inneren Nothwendigkeit nachzuweisen, so wird sich die biblische Theologie einer neuen ernstesten Arbeit auf diesem Felde nicht entschlagen können. Eine solche wird aber auch einer kritischen Sichtung der Quellen nicht entbehren

¹⁾ Histoire de la théol. chrét. au siècle apostol. Strasb. et Paris 1852. I tom. 2ième édit. 1860.

können. Da jedoch die geschichtlichen Nachrichten über die Entstehung der Evangelien nicht ausreichen, um auf dem Wege formaler Kritik allgemein gültige Grundsätze für die Benutzung derselben zu gewinnen, so ist man genöthigt, ein hypothetisches Verfahren einzuschlagen, d. h. die im Laufe der bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen gewonnenen Resultate in der Weise zu Grunde zu legen, daß ihre volle oder theilweise Bestätigung von der folgenden Darstellung erwartet wird und sich beide gegenseitig zum Belege dienen. Jedes andere Verfahren würde eine systematische Behandlung des Stoffes unmöglich machen, und wir gedenken dasselbe daher auch im Folgenden einzuschlagen. Die kritischen Untersuchungen der jüngsten Zeit haben es aber fast zur Gewißheit erhoben, daß wir in dem Evangelium des Markus in den meisten Fällen die ursprünglichste Gestalt der Aussprüche Jesu besitzen, daher bei parallelen Stellen zunächst auf diesen zurückzugehen ist. Dagegen hat Matthäus, wo er mit Lukas parallel ist, in der Regel wieder den Vorzug vor diesem; nur in den Partien, wo er besondere Quellschriften benutzt hat, bekundet der letztere eine große Originalität. Ebenso kann es als ein hinreichend sicheres Resultat der Kritik gelten, daß wir in den Johanneischen Reden Jesu eine freie, von dem individuellen Geiste des Jüngers durchdrungene Bearbeitung ursprünglicher Stoffe haben, daher dieselben nicht geeignet sind, als unmittelbare Quelle für die Darstellung der Lehre Jesu zu dienen, sondern nur zur Erläuterung synoptischer Aussprüche herangezogen werden können.

Wir fassen unsere Bemerkungen unter folgenden Abschnitten zusammen:

- 1) Esoterisches und Exoterisches in den Reden Jesu;
- 2) das Wesen der Messianischen Gemeinde;
- 3) der nationale Gesichtskreis der Reden Jesu;
- 4) die Reden Jesu in ihrem Verhältniß zu der Weissagung der Propheten;
- 5) die Nähe der Parusie Christi, und
- 6) die Entwicklung des Messianischen Lebens und Wirkens Jesu.

I.

Esoterisches und Exoterisches in den Reden Jesu.

Eine Reihe von Aussprüchen Jesu zeigen einen materialen und formalen Unterschied, je nachdem er zu seinen Jüngern oder zum Volke spricht. Als die Pharisäer die Jünger wegen Sabbathsenthei-

ligung anklagen (Mt. 2, 24.), weil sie am Sabbath Aehren ausgerauft hatten, rechtfertigte der Herr dieselben mit den Worten: Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbaths willen. So ist des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbaths (ebd. 27 f.). Der Sinn dieser Worte ist offenbar, die Sabbathruhe sei für den Menschen keine ethische Idee, der er unbedingte Unterwerfung schuldig sei, sondern eine Einrichtung, welche den Zweck habe, ihrerseits dem Menschen zu dienen, daher er als der Sohn des Menschen die Macht habe, von den gesetzlichen Bestimmungen über die Sabbathfeier abzuweichen. Daß dieses Urtheil einer principiellen Aufhebung des gesetzlichen Sabbaths für die Messianische Gemeinde gleichkomme, leidet keinen Zweifel; denn was Jesus als der ideale Repräsentant der Menschheit thut, dazu haben auch diejenigen ein Recht, welche durch den Glauben an der Darstellung der Idee der Menschheit participiren. Diesem Falle analog ist der Ausspruch Jesu über die Mosaischen Reinigkeitsgesetze. Gegenüber dem Vorwurfe der Pharisäer, daß seine Jünger die herkömmlichen Waschungen vor Tische unterließen (Mt. 7, 2.), gibt er nämlich die Erklärung, daß nichts, was von außen in den Menschen eingehe, ihn verunreinige, sondern nur, was von ihm ausgehe (ebd. 15.). Nach der Auslegung, welche Jesus selbst von diesen Worten in den folgenden Versen gibt, enthalten dieselben den Grundsatz, daß nur die sündige Aeußerung des Herzens sittlich verunreinige, nicht aber die Uebertretung der Mosaischen Reinigkeitsgesetze und heben also die Verpflichtung der Christen zur Beobachtung der letzteren auf. Und in gleicher Weise eximirt der Ausspruch Jesu über die Tempelsteuer (Mtth. 17, 25 f.) die Gläubigen von der Beobachtung der Opfergesetze ¹⁾.

Dagegen macht nun Jesus dem nichtgläubigen Volke gegenüber andere Grundsätze geltend. Dem Aussätzigen, welchen er geheilt hat, gebietet er: Gehe hin und zeige dich dem Priester und opfere wegen deiner Reinigung, was Moses verordnet hat (Mt. 1, 44.), denn der Zusatz: εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, d. h. zum Zeugniß deiner Reinigung für die Leute stellt die gesetzliche Leistung nicht als bloßes Ceremoniell hin, sondern gibt die äußere Seite derselben, die Kundgabe der Wiederaufnahme in die theokratische Gemeinschaft, an (vgl. 3 Mos. 14.). Dieselbe Weisung gibt er den zehn Aussätzigen, von

¹⁾ Vgl. Ritschl altkath. Kirche, S. 32 f.

denen Lukas-(17, 12 ff.) erzählt und zwar ohne letzteren Zusatz. Um die Opfergesetze aufrecht zu erhalten, zahlt er auch die Tempelsteuer, wie aus den Worten: *ἵνα μὴ σκανδαλλίσωμεν αὐτοὺς* hervorgeht. Wenn daher auch Jesus seine Ansicht über den Werth der Reinheitsgesetze vor dem Volke ausspricht (Mt. 7, 14.), so thut er es doch in so verhüllter Weise, daß es selbst für die Jünger noch einer besonderen Auslegung bedarf (ebd. 17 ff.). Dort werden also wesentliche Stücke des Gesetzes im Princip abrogirt, hier dagegen aufrecht erhalten. Daß das letzte aber nicht etwa nur in einzelnen Fällen und dann aus Accommodation, sondern nach einem constanten Grundsatz geschieht, dies beweisen die Streitreden Jesu gegen die Pharisäer in Matth. 23. Indem Jesus dort die Pharisäer als die Nachfolger Moses in der Gesetzgebung hinstellt, deren Lehren man beobachten müsse (V. 2 u. 3, vgl. 23.), statuirt er die Gültigkeit des ganzen Gesetzes für das Volk. Zwar sind diese Worte nach V. 1. zugleich an die Jünger gerichtet, aber die Richtigkeit dieser Angabe ist nach dem Obigen zu bezweifeln. Den Jüngern gegenüber verheißt ja auch der Herr, daß die Lehren der Pharisäer ausgerottet würden (Matth. 15, 12 f.).

Aber auch über einen formalen Unterschied in seiner Lehrweise spricht sich Jesus deutlich aus. Nur die Jünger verstehen nach Mt. 4, 11 f. die Gleichnisse des Himmelreichs, und daher deutet er ihnen das vorangegangene Gleichniß, die Masse aber (*οἱ ἔξω*) ist intellectuell wie moralisch unfähig hierzu, und daher belehrt er sie über diesen Gegenstand nur in Gleichnissen. In Wahrheit werden ihr also die Geheimnisse des Himmelreichs vorenthalten, und es soll ihr bloß ein Stoff dargereicht werden, woran sich das Verständniß höherer Wahrheiten entwickeln kann.

Wir haben diese beiden Seiten der Lehrthätigkeit Jesu oben als die esoterische und exoterische bezeichnet, und in der That sind sie der zwiefachen Lehrweise griechischer Philosophen zu vergleichen, nur daß bei den letztern der Grund die intellectuelle, dort dagegen vorwiegend die ethische Unfähigkeit der Massen ist. Es wäre ebenso kurzsichtig wie ungerecht, dies Verfahren sittlich bedenklich zu finden; denn der Gegensatz zwischen beiden Lehrweisen ist nicht der zwischen Wahrheit und Unwahrheit oder Lüge, sondern zwischen niederer und höherer Erkenntniß. Zur Aufnahme der letztern ist das Volk in seinem dermaligen Zustande unfähig, und darum wird es auf der bisherigen Stufe, der Stufe der gesetzlichen Leistung, gelassen, und ihm nur die wahre und volle Erfüllung der derselben entsprechenden Verpflichtungen

eingeschärft (vgl. Mtth. 23, 16 ff.). Dies Verfahren ist allein echt reformatorisch, während die entgegengesetzte Art, die in blinder Häßt unverständliche Ideen als Blindstoff in das Volk wirft, ohne die Wirkung derselben zu berechnen, revolutionär ist. Wollte man aber einwerfen, die Universalität des Christenthums gehe bei dieser Auffassung verloren und die christliche Urgemeinde werde dadurch zur Sekte gestempelt, so ist doch wohl zu bedenken, daß die erstere nach der gesammten Anschauung des Neuen Testaments sich nicht auf die ganze Masse der Menschen, sondern nur auf die für das Evangelium Empfänglichen ohne Unterschied des Geschlechts, des Standes und der Nationalität bezieht. Die Ausschließung von der Erkenntniß des ganzen Evangeliums ist aber auch nur eine bedingte; sie soll nur so lange währen, als der Zustand der Unempfänglichkeit vorhanden ist; diesen aber will ja eben Jesus durch das pädagogische Mittel des Redens in Gleichnissen aufzuheben versuchen.

Die Unterscheidung exoterischer und esoterischer Reden Jesu öffnet uns erst das Verständniß einer Reihe von Aussprüchen, mit denen die Exegese bis jetzt noch wenig ins Reine gekommen ist. Eine unbefangene Betrachtung von Mtth. 5, 34—36. muß zu dem Resultate führen, daß Jesus die Eidesleistung nach allen ihren Formen verbiete. Da sich aber die herkömmliche Ethik hierin nicht zu finden weiß, so sucht man das Verbot abzuschwächen, indem man dasselbe entweder nur gegen den mit der Ehrfurcht gegen Gott streitenden oder gegen den unnützen Eid gerichtet sein läßt, anderer Auswege nicht zu gedenken. Die richtige Einsicht in den Charakter der Bergpredigt macht solche Ausflüchte überflüssig. Wenn dieselbe nämlich, wie unten bewiesen werden soll, lediglich an die Jünger gerichtet ist, also an die Glieder des Gottesreichs, so gilt jenes Verbot auch nur für diese. Innerhalb des Gottesreichs oder der christlichen Gemeinde, die freilich nicht bloß als eine Gemeinde getaufter, sondern wiedergeborener Christen gedacht ist, soll die feste Betheuerung die Gewähr der Wahrheit geben und daher der Eid überflüssig sein. Dies wird in Form des Verbots ausgesprochen, weil der trotzdem geschworene Eid der einfachen Versicherung die Gewähr der Wahrheit entziehen und damit der Pflicht der Wahrhaftigkeit ihre Strenge nehmen würde ¹⁾. Dagegen außerhalb des Gottesreichs und also auch für die politische Gemeinschaft, die, weil sie bloß durch die natürliche Geburt con-

¹⁾ Vgl. Meyer's Comm. zu Math. 4. Auflage. S. 155.

stituiert wird, als solche nicht christlich sein kann, bleibt der Eid in Geltung, daher die Christen auch, sofern sie dieser Ordnung angehören, dem Beispiele Christi gemäß den Eid leisten dürfen; denn es ist nicht der Eid an und für sich, der ἐκ νόμου ist, sondern der Eid nach seinem Ursprung wie nach seiner Wirkung. Auch der Ausspruch Jesu über die Ehescheidung, den uns Markus (10, 1—12.) ohne Zweifel in der ursprünglichen Form überliefert hat, ist nur verständlich, wenn er in Beziehung zum Gottesreiche gesetzt wird. Zwar ist der erste Theil dieser Rede an die Pharisäer gerichtet, aber ihnen gegenüber spricht er nur das Unangemessene der Ehescheidung (mit folgender Wiederverheirathung), nicht aber ein Verbot derselben aus, und außerdem geht er nicht über den Gesichtspunkt des Gesetzes, das nur den Fall der Ehescheidung von Seiten des Mannes setzt, hinaus. Hingegen den Jüngern verbietet er (V. 11 u. 12.) die Ehescheidung, indem er sie als Ehebruch darstellt und setzt zugleich den Fall der Scheidung von Seiten der Frau, was nur auf die christliche Gemeinschaft vermöge der veränderten socialen Stellung des Weibes in derselben paßt. Die traditionelle Exegese steht hier rathlos. Sie verflüchtigt das Gebot entweder zum idealen Princip ¹⁾ oder läßt den Scheidungsgrund des Ehebruchs sich von selbst verstehen, oder spricht der Relation des Markus die Ursprünglichkeit ab, ohne doch dafür einen kritischen Grund angeben zu können. Von unserem Gesichtspunkte aus bedarf es alles dessen nicht. Denn indem Jesus seine Gesetzgebung an die Messianische Gemeinde, welche im vorliegenden Falle von den Jüngern repräsentirt wird, richtet, setzt er einen den idealen Charakter der Ehe ermöglichenden sittlichen Zustand voraus, und verbietet daher den Ehegatten, sich von einander zu scheiden, um sich in der Folge anderweitig zu verheirathen, nicht aber, sich von einander zu trennen, um sich nicht wieder zu verheirathen, denn hierbei bleibt die Ehe ideal bestehen und die Möglichkeit der factischen Wiedervereinigung ist gegeben. Darin aber, daß Jesus auch in der christlichen Gemeinde die Möglichkeit der Veruneinigung der Ehegatten setzt, liegt zugleich der Beweis, daß es sich bei seinem Ausspruche nicht um ein ideales Princip handelt, sondern um ein wirkliches Verbot, gerichtet an eine, keineswegs als vollkommen gedachte, wirkliche Gemeinde. Sofern aber hierbei vorausgesetzt ist, daß

¹⁾ So noch in den jüngsten Verhandlungen über Ehescheidung. Vgl. neue evang. Kircheng. Jahrg. 1859. Nr. 17 ff.

beide Ehegatten der Gemeinde angehören, können gar keine Ehescheidungsgründe statuiert werden; denn jedes Vergehen, welches die sittliche Grundlage der Ehe zerstörte, wie der Ehebruch, würde die Ausschließung des Betreffenden aus der Gemeinde zur Folge haben und den unschuldigen Theil nicht mehr an die Beobachtung des christlichen Ehegesetzes binden. Daß dies die richtige Auslegung sei, wird durch die Weisung, welche Paulus den Korinthern über die Ehe gibt (1 Kor. 7.), bestätigt. In B. 10 u. 11. stellt derselbe den für eine volle christliche Ehe gültigen Grundsatz der Unauflösbarkeit der Ehe auf; in den folgenden dagegen spricht er von gemischten Ehen, und hier stellt er den Grundsatz auf, daß zwar der Christ nicht der sich scheidende Theil sein solle; wofern aber der andere Theil es sei, sei auch jener nicht gebunden, unverehelicht zu bleiben. Ferner muß das Gebot der Nachgiebigkeit gegenüber dem alttestamentlichen jus talionis (Mtth. 5, 38 ff.), wenn es nicht einer willkürlichen Ausdeutung verfallen soll, als an die Gläubigen des Gottesreichs gerichtet gedacht werden. Denn da der Gegensatz, worin die Weisung Jesu zu der Mosaischen Rechtsregel der Vergeltung steht, nicht gestattet, B. 39 — 41 von bloßen Privatverhältnissen zu verstehen, so würde dieselbe, auf die Menschheit im Allgemeinen angewandt, jede Injurienklage (B. 39.), jede Abwehr eines ungerechten Processus (B. 40.), sowie jede Civilklage gegen eine widerrechtlich aufgenöthigte Leistung (B. 41.) unmöglich machen und durch die geforderte Nachgiebigkeit die Willkür zum Gesetze erheben. Aber auf die christliche Gemeinschaft als solche angewandt, enthalten dieselben, sofern hier das Verständniß einer Handlungsweise, deren Princip die christliche Bruderliebe ist, vorausgesetzt werden kann, nur eine berechtigte Anwendung des Grundsatzes, die gehässige und gewaltthätige Gesinnung des Nächsten durch Selbstverläugnung und Sanftmuth zu überwinden. Hat dies aber keinen Erfolg, so soll der Schuldige nach Mtth. 18, 15 ff. zur Rede gestellt, und wenn auch dies fruchtlos ist, excommunicirt werden. Das jüdische wie heidnische Gerichtsverfahren, das auf dem Princip der Vergeltung ruht, soll also von der christlichen Gemeinde ausgeschlossen sein (vgl. 1 Kor. 6, 1 ff.). Ueberhaupt ist der Canon aufzustellen, daß der Boden der Gesetzgebung Jesu die Messianische Gemeinde, nicht aber die Welt schlechthin sei, da nur jene vermöge des Glaubens und der Wiedergeburt dafür disponirt ist. Freilich ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Glieder des Reiches Gottes in ihrer Beziehung nach außen einer rein weltlichen Ethik zu folgen

hätten, sondern, wie schon das Gebot der Feindesliebe offenbar über den Bereich der Gemeinde hinausgreift, so sollen auch die Uebrigen nach jener Seite eine relative, durch den Grad des vorhandenen Verständnisses normirte, Anwendung finden. Aber auch, wo dieses nicht vorhanden ist, verwehrt es das Gebot der allgemeinen Nächstenliebe dem Christen, die christliche Ethik in ihr Gegentheil zu verkehren.

Wir haben aber mit jener Unterscheidung zugleich ein bedeutungsvolles Kriterium für die Sichtung der Ueberlieferung gewonnen; denn es bedarf keines Beweises, daß es unmöglich sei, durch eine bloße Zusammenstellung der verschiedenen, von den Synoptikern überlieferten Redestücke, die ursprüngliche Gestalt des Ganzen zu gewinnen, sowie auch, daß die Reihenfolge der Aussprüche Jesu weder bei Matthäus noch bei Lukas allerorts authentisch sei, sondern daß bei ihnen häufig nur eine Compilation nach mehr äußerlichen Gesichtspunkten vorliege. Die Kritik hat nicht allein die Aufgabe, dies nachzuweisen, sondern auch das Ursprüngliche wieder herzustellen. Von dem gewonnenen Gesichtspunkte aus aber läßt sich dies ohne Schwierigkeit an mehr als Einer Stelle bewerkstelligen, wozu wir im Folgenden einige Beispiele geben.

Es ist kein Grund vorhanden, die Geschichtlichkeit der Bergpredigt bei Matthäus zu bezweifeln, denn da dieselbe augenscheinlich den Zweck hat, die Grundgesetze des Gottesreiches zu promulgiren, so hat sie einen geschichtlichen Halt an der vorausgehenden Wahl der ersten Jünger. Wohl aber müssen wir bezweifeln, daß dieselbe in allen ihren Theilen die ursprüngliche Form bewahrt hat, und finden den Grund davon darin, daß dem Verfasser des jetzigen Matthäus das Bewußtsein um den nachgewiesenen Unterschied in der Lehrweise Jesu abhanden gekommen ist. Nach dem Hauptinhalt nämlich kann die Rede nur an die Jünger als die ersten Glieder des Gottesreiches gerichtet sein, und dies berichtet auch Matthäus in den einleitenden Worten 5, 1. Aber 7, 28. nimmt die Anwesenheit des Volkes an. Da jedoch Jesus sich mit seinen Jüngern offenbar auf den Berg zurückgezogen hat, um mit denselben allein zu sein (vgl. 14, 23.), so bliebe nur die Annahme übrig, das Volk sei ihm wider seinen Willen nachgezogen. Allein diese Annahme hat um so weniger Halt, als derselbe Vers voraussetzt, daß das Volk die ganze oder doch den größten Theil der Rede vernommen habe. Ist aber die Rede lediglich an die Jünger gerichtet, so sind wir berechtigt, folgende Stücke auszuscheiden: Zunächst 5, 23—26. Indem dasselbe nämlich

(V. 23.) die Fortexistenz des Opfercultus voraussetzt, kann es nicht an die Jünger, sondern nur an das Volk gerichtet sein; denn wenn auch nicht anzunehmen ist, daß Jesus die Jünger direct veranlaßt habe, keine Opfer mehr im Tempel zu bringen, so kann er doch nicht da, wo es sich um ethische Normen für das Gottesreich handelt, das Opfer als fortbestehend betrachten und neue sittliche Forderungen damit verbinden. Ferner die Vorschriften über das (Privat)Fasten 6, 16—18., denn dieses kann nach Mt. 2, 19—22. nicht als eine Institution im Gottesreiche gelten, wie es ja auch nicht einmal einer gesetzlichen Vorschrift entsprach, und wird doch in V. 18. als religiöse Leistung charakterisirt. Endlich auch 5, 31 u. 32. Während dem Wesen des Gottesreiches, wie wir oben gesehen haben, nur die Unauflöslichkeit der Ehe entspricht, wird hier wie 19, 9. bloß jeder andere Scheidungsgrund als der Ehebruch ausgeschlossen und dabei nach jüdischer Art das Recht der Scheidung nur für den Mann angenommen. Somit erhebt sich also der Ausspruch gar nicht über das Niveau des Gesetzes, sondern entscheidet sich bloß in der Auslegung von Deut. 24, 1. gegen die laxere Ansicht des Hillel für die des Sammai, und doch soll damit ein Beispiel gegeben werden von der idealen Plerosis Mosaischer Gesetze (V. 17.), gleichwie mit der Aufhebung des Eides und des Gerichtsverfahrens. Es ist klar, daß an beiden Stellen dem Compiler das Verständniß der Gesetzgebung Christi verloren gegangen ist ¹⁾. Zum weiteren Belege dafür läßt sich Mtth. 23. anführen. Schon oben ist darauf hingewiesen, daß die Worte V. 3 u. 23. nicht an die Jünger, sondern nur an das Volk gerichtet sein können; dagegen passen V. 8—12. nur auf die Jünger; mithin kann der letztere Abschnitt nicht, wie V. 1. angibt, mit dem Uebrigen Eine Rede gebildet haben. Scheiden wir denselben aber aus, so haben wir eine Rede vor uns, die allen Merkmalen nach vor dem Volke gehalten worden ist.

¹⁾ Selbst nach den Regeln bloß formaler Kritik würde dem Markus die Ursprünglichkeit zuzuerkennen sein, denn mit ihm stimmt Lukas (16, 18.) und Paulus (1 Kor. 7, 10 f.) überein. Mit Meyer (S. 151.) anzunehmen, die beiden letzteren hätten den Scheidungsgrund des Ehebruches als sich von selbst verstehend angesehen, ist willkürlich. Zu den auszuscheidenden Sprüchen in der Bergpredigt würde auch 5, 17—19. gehören, wenn das *πληρωσαι* nicht im Sinne von vollständig machen, sondern von *legi satisfacere* zu nehmen, und wenn der *νόμος* in V. 18. nicht der *νόμος πληρωθεὶς*, sondern das Mosaische Gesetz schlechthin wäre; aber siehe die Auseinandersetzung von Ritschl a. a. O. S. 35 ff.

Von dem bezeichneten Gesichtspunkte der Bergpredigt aus wird sich endlich auch die bisherige Auslegung der Seligpreisungen berichtigen lassen. Sind dieselben, wie gewöhnlich angenommen wird, an die Jünger und das Volk zugleich gerichtet, so stellt sich bei Matthäus und noch mehr bei Lukas der mit dem ethischen Charakter der Lehre Jesu unvereinbare Umstand heraus, daß äußere Uebel als solche einen Anspruch auf Glückseligkeit geben sollen, oder die betreffenden Ausdrücke müssen sich eine willkürliche Umdeutung in sittliche Eigenschaften gefallen lassen. Dies ist zwar bei Matthäus nur bei der dritten Seligpreisung, den *πενθοῦντες* (B. 4.), bei Lukas dagegen bei dreien (Lk. 6, 20 u. 21.) der Fall. Die Kritik wird sich aber zu Gunsten des letzteren entscheiden müssen, denn wenn derselbe auch die Seligpreisungen nur fragmentarisch hat, daher er, was sich auch sonst bestätigt, den Matthäus nicht vor sich gehabt haben kann, sondern eine anderweitige Quelle benutzt haben muß, so ließe sich doch die Auslassung der näheren Bestimmungen *τῷ πνεύματι* und *τὴν δικαιοσύνην* bei ihm nicht erklären. Seine Lesart wird aber unterstützt durch die Analogie Jesaianischer Aussprüche, wo unter den Armen, den Leidtragenden, den Duldern, den Hungernden, wie aus dem Zusammenhange erhellt, die Gerechten in Israel, die wahren Israeliten, zu verstehen sind. Es sind also die leidenden Glieder des Gottesreichs, denen die Verheißung gilt, daß sie bei ihrem äußeren Elende dennoch glücklich sein sollen, indem sie Theil haben an der Herrlichkeit des Himmelreichs (vgl. 2 Kor. 6, 10., welches fast wie eine Nachbildung des Ausspruchs aussieht) ¹⁾. Durch diese Emendation tritt auch die künstlerische Form des Ganzen hervor. Es wird zuerst die Messianische Gemeinde selig gepriesen im Hinblick auf ihre irdische Noth und ihren dem entsprechenden Gemüthszustand (1—4. Seligpr.), dann im Hinblick auf ihr Verhalten zur Welt (5—7. Seligpr.), endlich im Hinblick auf das Verhalten der Welt zu ihr (8. u. 9. Seligpreisung). Der Zweck der Seligpreisungen ist demnach Erhebung und Trost, nicht aber, wie gewöhnlich angenommen wird, die

¹⁾ Auch Köstlin (Urspr. u. Compos. d. synopt. Evang. S. 66.) entscheidet sich gegen die Richtigkeit beider Zusätze. Dagegen hält Meyer (Comm. 3. B. 3. Aufl. S. 293.) die Lesart des Lukas für eine durch die späteren Drangsale der Christen hervorgerufene Form der Tradition. Allein zu einer solchen Annahme ist bei Lukas kein Grund vorhanden, wogegen es sich leicht erklärt, wie der Verfasser des Matthäus, nachdem er den richtigen Gesichtspunkt für die Auffassung der Reden Jesu verloren, zur Aufnahme jener Zusätze kam.

sittlichen Bedingungen der Theilnahme am Reiche Gottes darzustellen. Dieser Zweck hätte auch einen ganz anderen Ausdruck als den gegenwärtigen verlangt.

II.

Das Wesen der Messianischen Gemeinde.

Die im vorhergehenden Abschnitte durchgeführte Unterscheidung zwischen esoterischen und exoterischen Reden Jesu öffnet uns zugleich die rechte Einsicht in das Wesen der von ihm gestifteten Gemeinde. Es erhellt daraus, daß Jesus nicht die Absicht gehabt haben kann, eine auf der natürlichen Grundlage israelitischer Abkunft beruhende Theokratie nach Art der Mosaischen zu stiften; sondern, wie schon die Propheten über die Anschauungsweise des Moses hinausgingen, indem sie nur den Rest des durch Gerichte gesichteten Volkes, und zwar auf Grund seiner ethischen Gerechtigkeit als Glieder des künftigen Gottesreichs schauten, so hat auch er nur von einem kleinen Theile Israels erwartet, daß er ins Gottesreich eingehen werde, und zwar ebenfalls nicht vermöge seiner israelitischen Abkunft oder seiner levitischen Heiligkeit, sondern lediglich vermöge seiner religiös-sittlichen Dualität. Es ist also nicht Israel oder ein Theil von Israel, sondern es sind einzelne Israeliten (denn auf Israeliten beschränkt sich allerdings grundsätzlich die zeitliche Wirksamkeit Jesu, wie wir unten sehen werden), welche den Grundstock der Christenheit bilden sollen. Die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung wird durch anderweitige Aussagen Jesu bestätigt. Dahin gehört das Wort von der Erwählung nur Weniger (Mtth. 22, 14., vgl. 7, 14.): ferner die Worte, welche Jesus bei Gelegenheit der Heilung des Knechtes des Hauptmanns zu Kapernaum an das Volk richtet (Mtth. 8, 10 ff.), das Gleichniß von den Weingärtnern (Mtth. 21, 33 ff.) und sein Wehruf über Jerusalem (Mtth. 23, 37 f.). Indem diese Aussprüche die Theilnahme an dem vollendeten Himmelreiche bloß von der sittlichen Vollendung des Einzelnen abhängig machen, schließen sie zugleich die Ansicht aus, als habe Jesus durch Stiftung einer neuen religiösen Gemeinschaft eine Regeneration des jüdischen VolksthumS anbahnen wollen. Mithin hat Jesus die Vorstellung der Propheten, nach welcher der aus dem Gerichte zu rettende Rest des Volkes die Grundlage für eine neue israelitische Nationalität bilden soll, wesentlich modificirt, und wenn daher der Apostel Paulus die Erwartung

der einstigen Befeligung des ganzen Israels hegt (Röm. 11.), so ist er über die Intention Christi hinausgegangen.

Die Messianische Gemeinde ruht also nach der Absicht Jesu auf einem streng ethischen Princip und diesem werden alle natürlichen Beziehungen untergeordnet; denn auch die Beschränkung seiner Wirksamkeit auf Israel hat, wie sich unten zeigen wird, im letzten Grunde eine religiöse Tendenz. Dieses Princip, welches in einem starken Gegensatz zum jüdischen Bewußtsein, ja zu der Anschauungsweise des ganzen Alterthums steht, kann nicht klarer ausgesprochen werden als mit den Worten, welche Jesus an seine Mutter und Brüder richtete, als sie ihn zu sich hinausrufen ließen. Wer irgend den Willen Gottes thut, der ist mein Bruder und Schwester und Mutter (Mt. 3, 35.), und nicht schärfer als mit der Mahnung an die Jünger: Ich bin gekommen, den Menschen mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwur mit ihrer Schwieger und feind werden einem Menschen seine Hausgenossen sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht werth (Mtth. 10, 35 ff.); denn sofern Jesus hierin die ethische Gemeinschaft mit seiner Person der Blutsverwandtschaft entgegensetzt und die letztere um der ersteren willen zu verläugnen fordert, hebt er überhaupt die christliche Gemeinde über das Niveau aller bloß natürlichen Ordnung hinaus. Wie also die Messianische Gemeinde von Jesus nicht als Volksgemeinschaft gedacht ist, so ist sie auch nicht als allgemein sociale, die ganze oder einen Theil der natürlichen Menschheit umfassende Ordnung gedacht, sondern sie ist die Gemeinschaft der für das Gottesreich disponirten und factisch durch den Glauben und die Wiedergeburt in dasselbe eingegangenen Individuen, zunächst aus Israel und sodann aus den Heiden. So wenig dieselbe also nach der Intention Jesu eine Secte sein soll, etwa in der Art des Essenismus, sondern den Anspruch macht, die absolute und darum universelle Religion zur Darstellung zu bringen, ebenso wenig ist sie Weltkirche in dem abstracten Sinne, als solle sie die ganze Masse der Menschheit, abgesehen von der sittlichen Qualität der Individuen, in sich begreifen. Man könnte dagegen einwenden, das Leben Jesu ginge doch auch außer der auf seine Jünger gerichteten Thätigkeit eine das ganze Volk betreffende Wirksamkeit, wozu namentlich die Heilungen zu rechnen seien, eine Wirksamkeit, die, weil sie Glauben voraussetze und Glauben erwecken solle, sich doch offenbar nicht außerhalb, sondern innerhalb des Gottesreiches bewege. Allein der zur Heilung be-

fähigende Glaube ist nicht identisch mit demjenigen, der für das Messianische Reich gefordert wird, da er noch keineswegs die sittliche Wiedergeburt involvirt, wie denn auch bei keiner Heilung von den Evangelisten angedeutet wird, daß der Geheilte sich dem Herrn als Jünger angeschlossen habe, und das Motiv der Heilungen ist nicht, Glauben zu erwecken, sondern Barmherzigkeit zu üben (vgl. Mk. 1, 41.; Lk. 17, 13.). Wie wir daher oben von exoterischen Reden Jesu gesprochen haben, so werden wir auch von einem exoterischen Wirken sprechen und können hiezu nicht allein die Heilungen, sondern auch Acte wie die Reinigung des Tempels rechnen.

Die Messianische Gemeinde ist also, um einen modernen Begriff anzuwenden, ein Product freier, aus innerem Verufe hervorgehender Association und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Gemeinde des Alten Bundes, welche mit der bürgerlichen, durch die physische Geburt constituirten Gemeinde identisch ist. Dies wird noch einleuchtender, wenn wir ihre subjective Genesis ins Auge fassen. Die christliche Gemeinde entsteht nach der Ansicht Jesu aus den einzelnen, gläubig gewordenen Subjecten, welche sich um seine Person sammeln, und wird daher Anfangs durch die Jünger repräsentirt. Diese werden nun zwar von Jesu zu dieser Stellung berufen, ehe sie noch, wie unten erhellen wird, ein bestimmtes Messianisches Bekenntniß abgelegt haben, aber auch erst nach Ablegung dieses ist von einer Gemeinde die Rede. Es ist also der Glaube an Jesum als den Messias, d. h. die intellectuelle und ethische Bejahung, daß in Jesu das Reich Gottes wesenhaft erschienen sei (vgl. Mtth. 12, 28.; Lk. 17, 21.), was die christliche Gemeinde constituirt. Denn hierin sind alle anderen Momente, welche das Wesen der Messianischen Gemeinschaft ausmachen sollen, potentiell mit einbegriffen, indem sie zur Voraussetzung die Sinnesänderung (Mk. 1, 14.; Mtth. 21, 32.), zur nothwendigen Folge die Gerechtigkeit hat (Mtth. 6, 14 f.; 7, 21 ff.). Haben wir nun unter der Sinnesänderung die Bethätigung der nach Maßgabe der sittlichen Disposition der Menschen (vgl. Mtth. 13, 18 ff.) ergriffenen Berufung (vgl. Lk. 14, 16 ff.) zu verstehen, so stellt sich uns der ganze Heilsproceß als eine Reihe von Acten dar, die zwar nach ihrem objectiven Inhalte göttliche Wirkung sind, ihrer Form nach aber im Gebiete spontaner, mit freiem Selbstbewußtsein vor sich gehender Thätigkeit liegen. Denn was die Taufe anlangt, so ist dieselbe als sinnbildliche Zueignung der Sündenvergebung keineswegs eine Handlung, die ihre Wirkung innerhalb des bewußtlosen Lebens haben

und die ihren Werth, wie die Beschneidung, von dem objectiven Charakter der religiösen Gemeinschaft, deren Symbol sie ist, empfangen könnte, sondern, da sie ihre subjective Bedingung an der Sinnesänderung hat, so kann sie ihren Werth und ihre Wirkung nur im Gebiete spontaner Lebensthätigkeit haben, daher die Annahme, daß die Kindertaufe von Jesu oder von seinen Aposteln eingeführt worden sei, unmöglich ist.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob der Uebergang des Christenthums aus der Sphäre des selbstbewußten Lebens in die der naturwüchsigen Sitte, die Umwandlung der freien christlichen Gemeinde in eine Institution des bürgerlichen Lebens, die Aufnahme der Massen in die Kirche und die Einführung der Kindertaufe für eine Corruption oder eine berechtigte Fortbildung des Urchristenthums zu halten sei; wohl aber haben wir uns zu fragen, ob diese Veränderungen nicht eine Trübung des Verständnisses urchristlicher Ideen mit sich gebracht haben. Gelangte nämlich die Tradition dahin, das Wesen der christlichen Urgemeinde mit dem der späteren Gemeinde zu identificiren, so war es unvermeidlich, daß die Merkmale der ersteren als zu ideal in irgend einer Weise abgeschwächt wurden; denn es leuchtet ein, daß eine Gemeinde, welche bloß durch die Taufe und einen mehr oder minder höheren Grad christlicher Sitte constituirt wird, unfähig sei, das Sittengesetz Jesu auch nur annähernd zur Darstellung zu bringen. Daß diese Trübung wirklich stattgefunden und daß selbst die moderne Exegese es bis jetzt nicht vermocht hat, den richtigen Gesichtspunkt für die Auffassung der betreffenden Aussprüche Jesu wieder herzustellen, dafür haben wir bereits oben Belege gehabt, und wir brauchen hier nur an das zu erinnern, was wir dort über die herkömmliche Auffassung der Verbote der Ehescheidung, des Eides und des Processes gesagt haben, um uns eines weiteren Beweises überheben zu können. Es ist aber nur eine andere Art dieses Verfahrens, wenn man das Bild, welches Jesus von der christlichen Gemeinde entwirft, zum bloßen Ideale macht und die Gebote Christi zu Principien verslücktigt, welche als solche nur eine relative Anwendung forderten. Wir haben dagegen schon oben bemerkt, daß die Gemeinde, an welche Christus seine Gesetzgebung richtet, eine wirkliche sei, daher er auch nur ein gewisses Maß der Gerechtigkeit in derselben voraussetzt. Denn das letztere ist der Fall, wenn er Veröhnlichkeit gegen den Bruder, der an uns gesündigt hat, fordert (Mt. 17, 3 f.), wenn er Anweisung zur Behandlung der Sünder in

der Gemeinde gibt (Mtth. 18, 15 ff.), wenn er die Möglichkeit setzt, daß Ehegatten sich von einander trennen und wenn er von einer Aussonderung der Ungerechten, Heuchler, Trägen und Untreuen aus dem Reiche Gottes bei seiner Parusie redet (Mtth. 13, 30. und 49.; 7, 21 ff.; 25, 30 ff.; 24, 51.). Wie diese den Begriff der Messianischen Gemeinde nicht aufheben, indem sie gleichsam nur ein anorganisches Element in derselben bilden, das ausgestoßen werden soll, so zeigt aber andererseits ihr Vorhandensein in der Gemeinde auch, daß Jesus sich dieselbe nicht als vollkommen gedacht und darum auch nicht ein Ideal, sondern das Bild einer realen Gemeinde bei seiner Gesetzgebung vor Augen gehabt hat. Dann aber kann auch nicht von relativen ethischen Principien, sondernes muß von ethischen Gesetzen die Rede sein. Denn daß innerhalb des christlichen Lebens überhaupt nicht mehr von Gesetz die Rede sein sollte und dürfe, ist ein Mißverständnis der Paulinischen Lehre, welches dieselbe in einen unauflösliehen Gegensatz zu der Lehre Christi stellt. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Jesus ebenso wie Paulus den Besitz der δικαιοσύνη von der gläubigen Hingabe an seine Person abhängig macht, daher der Paulinische Begriff der δικαιοσύνη sich von dem in den Evangelien nur dadurch unterscheidet, daß er den Zustand der Gerechtigkeit nach seinem principiellen Ursprunge bezeichnet. Deshalb kann sich die Paulinische Polemik gegen das Gesetz aber auch nur auf dessen formale Natur außerhalb des Glaubens, nicht aber auch darauf beziehen, sofern es die objective Qualität der aus dem Glauben kommenden Rechtschaffenheit bezeichnet. Auch vom Paulinischen Standpunkte aus kann und muß daher von einer Gesetzgebung Christi geredet werden.

Nur unter Voraussetzung der oben dargelegten Begriffe der christlichen Gemeinde werden uns diejenigen Aussprüche Jesu verständlich, welche sich auf die Competenz der Gemeinde beziehen. Jesus redet Mtth. 18, 15—20. von der Gemeindedisciplin und stellt den Grundsatz auf, daß, wenn ein Gemeindeglied (ἀδελφός) gesündigt habe¹⁾, ihn jemand aus der Gemeinde darüber zur Rede stellen solle. Nehme er dessen Rüge an, so sei er für die Gemeinde gewonnen, thue er dies aber nicht, so sollen die Beschwerdepunkte durch Aussagen zweier oder dreier Zeugen festgestellt werden; höre er auch auf diese nicht, so solle die Sache vor die Gemeindeversammlung kommen und diese solle ihn excommuniciren. Solche Entscheidungen der Gemeinde über

¹⁾ Den Zusatz *eis óé* nach ἀμαρτήσῃ in B. 15. halten wir mit Sachmann und Tischendorf nicht für echt.

Verbotenes und Erlaubtes würden von Gott auf ihre Bitte ratificirt werden, da er unter denen, die in Bezug auf seinen Namen versammelt seien, gegenwärtig sei. Ein solches Disciplinarverfahren, welches die Gemeinde zu einer mit göttlicher Auctorität ausgerüsteten ethischen Legislation befähigt, kann ebenso wie das Recht der Aufnahme in und der Ausschließung aus dem Himmelreiche (Mtth. 16, 19.), welches zwar zunächst nur dem Petrus, aber diesem als erstem Gemeindeglied und daher zugleich allen Gläubigen verliehen wird, nur in einer Gemeinde stattfinden, die nicht durch die Geburt, sondern durch die Wiedergeburt constituirt wird.

Wir haben im Vorhergehenden den Begriff der Messianischen Gemeinde als mit dem des Reiches Gottes oder des Himmelreiches (die Identität dieser beiden Ausdrücke bedarf keines Beweises) wesentlich gleichbedeutend betrachtet. Die Berechtigung dazu ergibt sich schon allein aus der zuletzt angezogenen Stelle; denn das Recht, zum Himmelreiche zuzulassen und von demselben auszuschließen kann doch ebenso wie das des Verbotens und Erlaubens nur an der zeitlichen Gemeinde, welche durch Petrus gegründet werden soll, ausgeübt werden. Und ebenso kann sich das Reich Gottes, welches durch Ausstreuen des Samens des Evangeliums entsteht, welches sich gleich einer Pflanze entfaltet und worin sich neben dem Weizen auch Unkraut befindet (Mtth. 13.), nur darstellen in der concreten Gemeinde. Dennoch aber fallen beide Begriffe nicht ohne Weiteres zusammen. Mit der Erscheinung Christi ist das Himmelreich da; dagegen erscheint die Gemeinde Mtth. 16, 18. als zukünftig, sofern derselben das Bekenntniß Jesu als des Messias, welches bis dahin erst von Petrus abgelegt worden, wesentlich ist, aber doch als in der Zeit eintretend und bis zur Parusie dauernd; hinwiederum wird das vollendete Gottesreich auch nur als solches bezeichnet. In der Gemeinde stellt sich also das Reich Gottes als zeitliche Gemeinschaft der Gläubigen dar und beide sind also nicht, wie es nach der gewöhnlichen Vorstellung den Anschein hat, extensiv von einander unterschieden, sondern fallen innerhalb der eben bezeichneten Grenzen zusammen. Indem alles christliche Leben auch als Gemeinschaft auftritt und auftreten muß, reicht das Reich Gottes nicht über die Gemeinde hinaus und die moderne Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes entspricht der Anschauung Jesu ebenso wenig wie die zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. In beiden Unterschieden spiegelt sich vielmehr die oben besprochene Alteration des Begriffes der christlichen Gemeinde sehr deutlich ab.

III.

Der nationale Gesichtskreis der Reden Jesu.

Die heidenchristliche Kirche des zweiten Jahrhunderts hat nach Untergang der jüdischen Nationalität und nachdem sie die judenchristlichen Elemente aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen, ihr Bewußtsein um diese geschichtlichen Vorgänge in dem Satze ausgesprochen, daß Gott durch Christum seinen Bund von den Juden genommen und auf die Heiden übertragen habe, und dieser Satz ist mit geringen Modificationen bis auf den heutigen Tag in der theologischen wie populären Dogmatik in Gültigkeit geblieben. Wir sagen aber nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß derselbe das geschichtliche Verständniß der Person Christi wie des Zusammenhanges des Alten und Neuen Bundes und der ersten Entwicklung der Kirche in einem Maße verschließe, daß die lebendige Gestalt des Herrn zu einem Schattenbilde wird, die Weissagung der Propheten sich eine sogenannte geistliche, alles geschichtlichen Lebens entbehrende, Auslegung gefallen lassen muß und die geschichtliche Stellung der Apostel ein Räthsel wird. Denn ist Jesus nicht zunächst der Messias Israels, sondern von vorn herein der Messias der Heiden, so bildet seine centrale, auf Israel gerichtete Wirksamkeit kein Object für die dogmatische Anschauung, so dürfen die Propheten keinen Israelitischen Messias geweissagt, so darf auch die Mission der Urapostel nicht Israel gegolten haben. Zwar hat die neuere historische Theologie, indem sie sich auf den Boden rein geschichtlicher Forschung stellt und daher die Satzungen der alten Dogmatik bei Seite setzt, das ursprüngliche Bild Christi auch nach dieser Seite wieder herzustellen begonnen, aber weder scheinen uns alle einschlagenden Punkte erledigt, noch ein Resultat gewonnen zu sein, welches fähig wäre, eine durchschlagende Wirkung auf die Exegese und Dogmatik auszuüben. Wir glauben daher nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir im Folgenden die Reden Jesu, die auch auf dem vorliegenden Gebiete den sichersten Halt bieten, auf die Frage nach der Stellung Jesu zu der Israelitischen Nationalität hin ansehen.

Eine Reihe kritisch gesicherter Aussprüche Jesu zeigt aber, daß derselbe ebenso wie die Urapostel seine Wirksamkeit auf Israel beschränkte und daß die in seinem Schooße zu gründende Messianische Gemeinde den Mittelpunkt und Stamm des Gottesreiches bilden sollte. Als die Phönizierin Jesum um Heilung ihrer Tochter angeht, antwortete er ihr, er sei nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt

und es sei nicht erlaubt, das den Kindern des Hauses gehörige Brod den Stubenhündchen vorzuwerfen (Mtth. 15, 24. und 26.). Zwar hat nun Markus den ersten Theil des Ausspruches nicht und der letztere erscheint bei ihm (7, 27.) mit dem Zufage: „Daß erst die Kinder gesättigt sein“. Allein es ist kein Grund vorhanden, jenen für unächt zu halten; der Zusatz bei Markus aber gibt nur den dem Matthäus nicht widersprechenden Gedanken, daß später auch die Heiden der Wohlthaten des Messianischen Reiches theilhaftig werden sollten. Die alte Auslegung, wonach Jesus mit seiner Weigerung nur den Glauben der Frau hat prüfen wollen, bedarf wohl keiner Widerlegung mehr, und so haben wir also hier die Thatsache vor uns, daß Jesus seine Wirksamkeit grundsätzlich auf Israel beschränkt. Zu demselben Resultate führen auch die Worte, welche Jesus nach Luk. 19, 9. den Murrenden gegenüber an den bekehrten Zachäus richtet, denn er rechtfertigt darin seine Fürsorge für denselben damit, daß auch er ein Sohn Abrahams sei. Wenn er aber nun doch den Bitten der Phönizierin nachgibt, so anticipirt er damit in einem einzelnen Falle einen Fortschritt, der in seiner Allgemeinheit erst später eintreten sollte. Diesem Sachverhalt ist es vollkommen entsprechend, wenn Jesus den Aposteln, als er sie aussendet, die Instruction gibt: „Geht nicht auf den Weg zu den Heiden und in eine Stadt der Samariter geht nicht hinein; geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mtth. 10, 5.). Freilich hat diese Weisung, da wir dieselbe als gleichzeitig mit dem, was Markus (Cap. 6.) und Lukas (Cap. 9.) über eine zeitweilige Aussendung der Zwölfe berichtet, setzen müssen, an und für sich nicht den Charakter einer Ein für allemal gegebenen Vorschrift, aber wenn wir sie mit den obigen Aussprüchen zusammenhalten, so leidet es keinen Zweifel, daß sie auf demselben Grundsatz beruht. Denn auch Lukas berichtet 9, 52 ff. nichts von einer beabsichtigten Wirksamkeit Jesu in Samarien, sondern nur von einer beabsichtigten Durchreise, und die von Johannes (4 40 f.) berichtete, ebenfalls auf einer Durchreise stattfindende Thätigkeit Jesu in Samarien ist ihm ebenso durch die Umstände abgenöthigt wie jene Heilung der Tochter der Phönizierin. Von demselben Gesichtspunkte wie diese letztere ist aber auch die Heilung des aussätzigen Samariters (Luk. 17, 12 ff.) zu betrachten, und außerdem ist bei beiden Fällen zu bedenken, daß es sich dabei nicht um eine Bekehrung und darauf folgende Aufnahme unter die Jünger, sondern bloß um ein Werk der Barmherzigkeit handelt. Unsere Annahme findet aber auch noch sonst ihre Bestätigung.

Wenn die Jünger, von den Ungläubigen verfolgt, von einer zur andern Stadt in Israel fliehen sollen, ohne doch in Allen gewesen sein zu können, bis die Parusie eingetreten sein wird (Mtth. 10, 23.), so setzt dies voraus, daß die Zwölfe niemals einen andern Wirkungskreis haben würden als Israel, und wenn denselben verheißen wird, daß sie Jesu Beisitzer beim Gericht über die zwölf Stämme Israels sein würden (Mtth. 19, 28.), während sie bei dem Gericht über die Heiden (Mtth. 25, 31 ff.) nicht erwähnt werden, so zeigt dies klar, daß die Zwölfe ihren Beruf lediglich in Israel haben sollten. Ebenso werden dieselben auch bei Erwähnung der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden vor der nahen Parusie (Mtth. 24, 14.) nicht genannt; vielmehr müssen sie nach dem Obigen zu dieser Zeit in Israel anwesend gedacht werden. Es sollen also nach dem Plane Jesu die Heiden erst dann zur Theilnahme am Reiche Gottes berufen werden, wenn die Apostel ihren Beruf am eigenen Volk erfüllt haben; in Israel soll sich der Stamm des Gottesreiches bilden, welchem alsdann die Heiden einverleibt werden. Diese Vorstellung liegt auch den Worten zu Grunde, welche Jesus, nachdem er den Sklaven des Centurio geheilt, zu dem Volke spricht (Mtth. 8, 10—12.). Diejenigen, welche von Osten und Westen kommen, sind gläubig gewordene Heiden, aber dies Kommen, welches dem Volke zur Beschämung vorgehalten wird, gehört der Zukunft an (wie denn auch keine Spur davon vorhanden ist, daß Heiden oder auch nur Proselyten von Jesu unter die Jünger aufgenommen worden seien), während die gläubigen Israeliten, welche durch die Erzväter repräsentirt werden, bereits Inbassen des Himmelreiches sind. Demgemäß können „die Söhne des Reiches“ nicht die Israeliten überhaupt sein, sondern nur diejenigen in Israel, welche sich für die Söhne des Reiches halten, es ihres Unglaubens (B. 10.) wegen aber nicht sind. Auch Mtth. 21, 43. führt über diese Anschauung nicht hinaus; denn der Sprachgebrauch verwehrt es, unter dem *ἔθνος* die Heiden zu verstehen. Das *ἔθνος*, welches die Früchte des Himmelreiches bringt, sind vielmehr die Gläubigen in Israel, die nicht aus den Häuptern der Völker, den Pharisäern und Schriftgelehrten, an die ja die Worte gerichtet sind (B. 23. und 45.), sondern aus den Verachteten des Volkes (B. 32.) hervorgehen, und welche nach alttestamentlichem Typus wie 1 Petr. 2, 9. als *ἔθνος* bezeichnet werden. Wollte man aber auch die künftig gläubig gewordenen Heiden mit unter diesem begreifen, wozu jedoch im Contexte kein Grund vorliegt, so würde dies unserer Ansicht nicht entgegen sein.

Wir können uns hier einer eingehenden Nachweisung überheben, daß Christus sich mit diesem Plane seiner Wirksamkeit auf den Boden der Weissagung des Alten Bundes stellte; denn ein Blick in die eschatologischen Reden des Jesaias, auf den Jesus vorzugsweise zurückgeht, genügt, um dies überzeugend darzuthun. Die Gerechten in Israel sind es, welche das Gottesreich unter ihrem idealen Könige constituiren; um diese sollen sich alsdann die Heiden schaaren. Hätte Jesus dieses Verhältniß umgewandt, so hätte er den weltgeschichtlichen Beruf seines Volkes verleugnet; den Weg organischer Entwicklung verlassend, hätte er eine jener atomistischen socialen Institutionen aufgerichtet, welche keinen Sturm überdauern, geschweige denn die Welt überwinden; und die Corruption der genuin christlichen Anschauung, welche später in Folge der Unfähigkeit der heidenchristlichen Kirche, auf Israelitischem Boden erwachsene Ideen aufzufassen, eintrat, hätte von vorn herein in einem Maße um sich gegriffen, daß nicht einmal eine normative Darstellung der Grundlagen des Christenthums zu Stande gekommen wäre. Wie aber unsere obigen Aufstellungen sich, rückwärts geschaut, bewähren, so auch vorwärts durch die theoretische Anschauung wie die thatsächliche Wirksamkeit der Apostel. Die aus dem Schooße des Jüngerkreises hervorgewachsene Palästinenfische Christengemeinde wird die Mutter der ganzen Kirche und die Thätigkeit der Urapostel bewegt sich lediglich auf Israelitischem Boden. Von der Verheißung der Ausgießung des Geistes wie von der Erhöhung Christi und dem apostolischen Verufe erklärt Petrus, daß sie der Israelitischen Nation gälten (Apg. 2, 39.; 5, 31.; 10, 42.), der Centurio Cornelius, welchen Petrus mit seiner Familie tauft, ist wie der äthiopische Verschnittene, welcher durch Philippus bekehrt wird, ein Proselyt (Apg. 10, 2., vgl. 22.), und wenn er auch das Recht der Heiden auf das Christenthum anerkennt und in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen ihnen und den Israeliten will gelten lassen (Apg. 15, 7—9.), so hat er doch selbst keine Heidenmission betrieben; denn weder seine Anwesenheit in Samarien (Apg. 8.), noch der Umstand, daß sein Brief an Heidenchristen gerichtet ist, noch sein Aufenthalt in Rom bieten Belege hierfür dar. Wie Johannes die Gerechten aus Israel in den Mittelpunkt der ganzen eschatologischen Entwicklung stellt (Apf. 7, 1 ff.; 20, 9.; 21, 2.), so hat er auch das Israelitische Missionsgebiet, dem er sich gleich Petrus und Jakobus verpflichtet hatte (Gal. 2, 9.), erst in Folge der der Zerstörung Jerusalems vorhergehenden Drangsale und Verfolgungen verlassen (vgl. Apf. 1, 9.)

und ist in den ehemaligen Wirkungskreis des Apostels Paulus eingetreten, aber auch hier nicht zur Fortsetzung der Heidenmission, sondern als Vorsteher einer bereits bestehenden Gemeinde (2 Joh. 1.). Ja auch sein nach der Zerstörung Jerusalems geschriebenes Evangelium ist nicht in dem Sinn universalistisch, daß es das temporäre Vorrecht der jüdischen Nation im Reiche Gottes verleugnete (vgl. 1, 11.; 4, 35.; 10, 16.; 11, 52.)¹⁾. Ueber den späteren Wirkungskreis der übrigen Urapostel fehlen uns zwar alle Nachrichten²⁾. Aber der Umstand, daß wir, den Jakobus Zebedäi ausgenommen, keine Spuren von ihrer Anwesenheit in Palästina haben, beweist nicht, daß sie sich an der Heidenmission betheiligt; vielmehr läßt die Verpflichtung, welche die Apostel mit ihrem Verufe gegen die ausgedehnte jüdische Diaspora übernommen hatten (vgl. Apg. 2, 39.; Jak. 1, 1.), vermuthen, daß dieselbe in Folge einer Uebereinkunft sich diese zum Arbeitsfelde erwählt haben. Allerdings geht die Mission unter Samaritern und Heiden von der Jerusalemischen Muttergemeinde aus,

¹⁾ Es ist zwar für unseren Zweck gleichgültig, ob unter den „andern Schafen“ und „den zerstreuten Kindern Gottes“ Heiden oder die Juden in der Diaspora zu verstehen sind, denn das Subject ist an beiden Stellen nicht der irdische, sondern der erhöhte Christus. Allein wenn man nicht das Vorurtheil des sogenannten spirituellen Charakters des Evangeliums zu der Auslegung mitbringt, der sich doch am Ende nur auf den vermeintlichen philosophischen Ursprung der Logoslehre gründet, so ist nicht einzusehen, warum beide Stellen nicht auf die jüdische Diaspora bezogen werden sollen (vgl. Röm. 9, 4.). Auch 7, 35. sind die Hellenen nicht Heiden, sondern griechisch gebildete Juden. Wollte man sich für den Johanneischen Kosmopolitismus auf 4, 21. und 23. berufen, so ist doch an dieser Stelle nicht von einer Aufhebung des Israelitischen Prärogativs im Reiche Gottes, das vielmehr in V. 22. gewahrt wird, sondern nur von einem Aufhören des Tempelcultus, und zwar in der Zukunft, die Rede. Dies entspricht dem apokalyptischen Gedanken, daß in dem neuen Jerusalem kein Tempel sein werde (E. 21, 22.). Ueberhaupt aber stellt sich, wenn man die hergebrachte Ansicht von dem „pneumatischen“ Charakter des Evangeliums fallen läßt, eine so wesentliche Uebereinstimmung desselben mit dem judenchristlichen Typus der Apokalypse heraus, daß wir keinen Grund haben, der letzteren die apostolische Abfassung abzuspochen.

²⁾ Denn was Eusebius darüber berichtet, sind bloße Vermuthungen. Zwar ist nun die folgende Aufstellung auch nicht mehr als eine Hypothese, aber sie hat einen geschichtlichen Boden, der ihr einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gibt. Uebrigens schließt dieselbe die Richtigkeit der Angaben, daß Thomas in Parthien und Philippus in Phrygien gewirkt habe, nicht aus, da sich in beiden Ländern Juden befanden (vgl. Apg. 2, 8 ff.).

denn es sind zerstreute Glieder derselben, welche sie eröffnen (Apg. 8, 4.; 11, 20.), doch wird sie nicht von den Uraposteln selbst gehandelt; denn wenn Petrus und Johannes auf der Rückkehr von ihrer Inspectionsreise in Samarien das Evangelium verkündigen (Apg. 8, 25.), so ist dies ebenso anzusehen wie die dortige Wirksamkeit Jesu selbst. Indem aber die Heidenchristen durch das Aposteldecree (Apg. 15.) an die Proselytengesetze gebunden werden, wird der Vorrang Israels im Reiche Gottes thatsächlich anerkannt. Hätte die Ansicht von der Indifferenz der christlichen Urkirche gegen die jüdische Nationalität auch nur irgend einen Halt im Neuen Testament, so müßte sie ihn am Apostel Paulus haben. Aber so richtig es auch ist, denselben als den Vorkämpfer der Heidenmission anzusehen, so war er doch keineswegs gesonnen, auf das Privilegium seiner Nation zu verzichten. Zwar vermag nach ihm die jüdische Abstammung und die Beschneidung kein religiöses Vorrecht zu begründen (1 Cor. 7, 19.; Gal. 3, 11.), wohl aber begründet sie ein geschichtliches (Röm. 3, 2.; 15, 8.; Eph. 2, 12.). Es kann daher nicht seine Absicht gewesen sein, die Heidenchristen vollkommen zu emancipiren, und der Eifer für seine Selbstständigkeit gegenüber den Uraposteln hat nicht den Sinn, als wolle er den Zusammenhang mit der Israelitischen Urgemeinde aufheben, sondern es handelt sich ihm nur um die Selbstständigkeit seines apostolischen Berufes. Israel ist der edle Delbaum, aus dem Gott einige Zweige, die verstockten Glieder des Volkes, ausgebrochen, um statt deren die wilden Delreiser der gläubigen Heiden einzupropfen, die nun an der Güte jenes Theil haben (Röm. 11, 16 ff.). Diese Vorstellung, welche bei Paulus in die Erwartung ausläuft, daß Gott nach Bekehrung der Heiden seiner Verheißung gemäß ganz Israel retten werde (ebd. 25 ff.), ist dem oben Dargelegten ganz entsprechend und wir befinden uns also in vollkommener Uebereinstimmung mit der Gesamtanschauung des Neuen Testaments. Freilich hat die Zukunft weder die Erwartung des Paulus realisirt noch überhaupt einen der urchristlichen Vorstellung von der centralen Stellung Israels im Gottesreiche entsprechenden Verlauf genommen, sondern die wachsende Macht des Heidenchristenthums und die Auflösung der Jüdischen Nationalität unter Hadrian haben thatsächlich das Heidenchristenthum zur Alleinherrschaft geführt. Aber daß das Reich Gottes seinen Anfang in Israel genommen und die Jerusalemische Gemeinde die Mutter aller anderen ist, ist eine Thatfache, gegen die sich die alte Kirche schwer vergangen hat, indem sie theils aus Abneigung gegen Israel,

theils aus Mangel an geschichtlichem Sinne das Resultat eines späteren geschichtlichen Processes in die Urgeschichte der Kirche hineintrug.

Beschränkt sich somit die Wirksamkeit Jesu und der Urapostel lediglich auf Israel, so werden wir nicht erwarten können, daß derselbe in seinen Reden die Heiden anders, als wo es sich um eschatologische Ausblicke handelt, in seinen Gesichtskreis gezogen habe; vielmehr werden wir voraussetzen müssen, daß sich dieselben nach Form und Inhalt auf Israelitischem Boden und innerhalb Israelitischer Verhältnisse bewegen. Diesem auf exegetischem Wege gewonnenen Kanon entspricht aber zunächst nicht die Aufforderung Jesu Mtth. 28, 19., indem daselbst die Eise an alle Heiden gesandt werden, denn das *πάντα τὰ ἔθνη* in dem Sinne von „allen Nationen“ zu fassen, so daß die Juden mit einbegriffen wären, ist der Analogie von 24, 14. und 25, 32. entgegen, daher nur die Heiden verstanden sein können. Aber wenn auch die gewöhnliche Fassung statthaft wäre, so müßten wir dennoch die Ursprünglichkeit der Worte in Zweifel ziehen, da die Annahme ¹⁾, daß die Beschränkung der Mission auf Israel für die Zwölfe nur für die Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu gegolten habe, dann aber in den Universalismus übergegangen sei, durch die obige Ausführung widerlegt wird. Da nun der Ausspruch auch sonst Spuren einer späteren Zeit an sich trägt ²⁾, so liegt die Vermuthung nahe, daß derselbe seine jetzige Form erst durch den letzten Bearbeiter des Evangeliums empfangen habe, zu einer Zeit, wo die großen Resultate der Heidenmission des Paulus und das Verschwinden der Urapostel aus ihrem ersten Wirkungskreise den Blick in das ursprüngliche Verhältniß bereits getrübt hatten.

Der Einfluß des gewonnenen Gesichtspunkts auf die Exegese aber zeigt sich besonders in den eschatologischen Reden Jesu. Hier hat sich die heidenchristliche Anschauungsweise in einem Maße geltend gemacht, daß dadurch die Lehre von den letzten Dingen fast zu einem farblosen Schema geworden ist. Und doch lehrt ein oberflächlicher Blick in die betreffenden Aussprüche, daß auch hier Israel das Centrum bilde. Die Reihe der eschatologischen Entwicklungen beginnt mit einer Katastrophe in Israel, mit der Zerstörung der Stadt und des Tempels, und diese bilden die Voraussetzung aller folgenden Ereignisse. Als Schauplatz

¹⁾ Vgl. Meyer S. 553.

²⁾ Vgl. Ewald's Gesch. d. B. 3fr. VI, 163 ff.

der Parusie muß Israel gedacht werden, denn auf die Frage der Jünger, wo dieselbe stattfinden werde (Mt. 17, 37., vgl. Mtth. 24, 27.) antwortet er: „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler“. Es ist falsch, mit Meyer (S. 449.) diesen Ausspruch auf das Gericht zu beziehen und bei dem Aase an die geistlich Todten zu denken, denn nicht vom Gerichte, sondern von der Sammlung der Auserwählten ist im Zusammenhange die Rede, und an diese kann daher auch allein gedacht werden, wie bei den Adlern an den Messias. Faßt man nun den Ausspruch als reine Allegorie, so würde dabei eine Incongruenz des Bildes mit der Sache herauskommen; allein derselbe hat auch nicht die Form eines Gleichnisses, sondern eines Sprichwortes. Der Herr will also sagen, der Messias werde da erscheinen, wo die *ἐκλεκτοί* seien. Unter diesen werden nun gewöhnlich alle Gläubigen verstanden, Juden- und Heidenchristen. Aber so wenig auch bezweifelt werden kann, daß sich die *ἐκλογή* im Allgemeinen nicht bloß auf Israeliten erstreckt, so können doch an dieser Stelle nur Israeliten gemeint sein, denn dem Vortritte, welchen der Herr Israel im zeitlichen Gottesreiche zugestelt, entspricht es nur, wenn die Erwählten in Israel auch zuerst in das vollendete Gottesreich aufgenommen werden. Wir haben uns mithin die Herabkunft des Himmelreiches (Mt. 9, 1.; Mtth. 16, 28.) in Uebereinstimmung mit der Vorstellung der Propheten, der auch Johannes gefolgt ist (Apk. 14, 1 ff.), als in Israel vor sich gehend zu denken, und die Auserwählten, welche der Messias zu sich von der ganzen Erde versammelt, sind die zerstreuten Israeliten (vgl. Apk. 7, 1 ff.). Nach alle dem kann es uns auch nicht befremden, wenn wir in den Reden Jesu ein besonderes Gericht über Israel angedeutet finden. Denn auf die Frage des Petrus, was die Jünger für Lohn dafür erhalten würden, daß sie Alles verlassen hätten, antwortet Jesu, sie würden bei der Welterneuerung seine Beisitzer im Gerichte über Israel sein (Mtth. 19, 27 f.). Dieses Gericht hält man gewöhnlich bloß für eine Phase des im 25. Cap. bei Matthäus erwähnten. Allein der Umstand, daß bei jenem die Zwölfe als Beisitzer erscheinen, bei diesem dagegen nicht, zeigt schon, daß diese Annahme irrthümlich ist. Auch darf dasselbe nicht mit auf die *ἐκλεκτοί* bezogen werden, denn diese sind ja eben die durch die Annahme des Evangeliums bereits aus der Masse Ausgesonderten, welche als solche auch Glieder des vollendeten Gottesreiches und daher dem Gerichte nicht unterworfen sind, ein Gedanke, der bereits in den Seligpreisungen Mtth. 5. enthalten ist, besonders aber bei Johannes hervortritt (Ev. 3,

18.; 11, 25.; 1 Br. 5, 11 ff.). Damit steht es nicht in Widerspruch, daß die zwölf Stämme Israels als Gegenstand des Gerichts genannt werden, denn es wird dadurch nur das Volksganze, wozu sich die *ἐκλεκτοί* als Individuen verhalten, bezeichnet. Diesem Gerichte über Israel folgt nun ein besonderes Gericht über die Heiden (Mtth. 25, 31 ff.). Nach der bisherigen Auslegung wird diese Stelle entweder auf alle Menschen bezogen oder auf die Nichtchristen oder aber auf die Gläubigen aus Heiden und Juden. Allein die erste Auffassung widerspricht der Wortbedeutung von „τὰ ἔθνη“, die zweite wird durch B. 34. und 37. unmöglich gemacht, da Nichtchristen weder als Erwählte noch als Gerechte bezeichnet werden können, und die dritte würde die *ἐκλογὴ* der Gläubigen als zweifelhaft darstellen, was wider die Anschauung des ganzen Neuen Testaments ist. Es bleibt mithin nur übrig, das Gericht auf alle Heiden zu beziehen, und dasselbe besteht dann darin, daß die Gläubigen unter den Heiden von den Ungläubigen gesondert werden. Das Kriterium hierbei aber ist die Liebe oder Feindschaft, welche sie den Gläubigen als solchen erzeugt haben (vgl. Mtth. 10, 40. und 42.), sofern sich darin ihre Empfänglichkeit oder Verstocktheit gegen das Evangelium und also gegen Jesus selbst offenbart (vgl. Mtth. 10, 42.), denn die *ἀδελφοί* (B. 40.) können nur leidende und verfolgte Jünger, nicht aber Nothleidende überhaupt sein (vgl. Mt. 3, 33 ff.). Daß aber Jesus hier gerade dies Kriterium wählt, hat seinen Grund darin, daß ja die Rede an die Jünger gerichtet ist (Mtth. 24, 3.).

Wir berühren endlich noch die Frage, ob der nationale Charakter, den wir der Wirksamkeit Jesu beilegen müssen, zugleich ein politischer sei. Man beruft sich dafür theils auf Andeutungen in den Evangelien, theils auf den alttestamentlichen Messiasbegriff. Allein es scheint uns hierbei eine große Unklarheit obzuwalten in Betreff dessen, was als politisch zu bezeichnen sei. Versteht man unter dem Staate die öconomische und rechtliche Organisation einer durch gemeinsame Abstammung oder geographische Lage gegebene Gemeinschaft von Menschen, so wäre eine politische Wirksamkeit diejenige, welche diese Organisation zum Zwecke hätte. Ist nun zwar auf Israelitischem Gebiete das Religiöse und Sittliche hiervon nicht zu trennen, so könnte doch von einer politischen Wirksamkeit Jesu nur dann die Rede sein, wenn er eine ethische Regeneration des Volkes als solchen und mit dieser zugleich jene angestrebt hätte. Daß das Erstere nicht in seiner Absicht lag, haben wir bereits oben gesehen; zu dem Letzteren aber würde

den geschichtlichen Verhältnissen gemäß hauptsächlich die Befreiung Israels von der römischen Herrschaft, die Schöpfung eines neuen Königthums und die Herstellung neuer Staatseinrichtungen gehören. Aber Jesus weist nicht allein alle Anwendung physischer Gewalt von sich, sondern er weicht auch dem politischen Enthusiasmus des Volkes aus und erklärt bei Johannes in einem Ausspruche, dessen Authentizität nicht angezweifelt werden kann, daß sein Reich nicht das Wesen der gegenwärtigen Welt theile (Joh. 18, 36.). Wie aber die von ihm gegründete Gemeinde kein Verein ist, der gewisse politische Grundsätze vertritt, sondern einzig die Darstellung religiös-sittlicher Zwecke zum Ziele hat, so ist auch das nach der zweiten Parusie zu vollendende Gottesreich keine politische, sondern eine rein religiöse Institution, gegründet auf die Idee der im Glauben an den Messias erlangten Gerechtigkeit. Es ist also nicht die natürliche Volksgemeinschaft, aus welcher beide hervorgehen, noch sind sie dem Umfange nach mit dieser identisch, sondern sie haben ihren Ursprung in der religiösen Persönlichkeit Einzelner, die allerdings zunächst einer besonderen Nationalität angehören, aber auch dies nicht aus einem politischen Grunde oder aus einem bloß auf dem natürlichen Heimathsgefühl beruhenden Patriotismus, sondern wegen des organischen Zusammenhanges von Christenthum und Judenthum, daher das, was wir den nationalen Gesichtskreis der Wirksamkeit Jesu genannt haben, im letzten Grunde auf einem religiösen Motive beruht. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß die alttestamentliche Messiasidee, obgleich sie ihren Ausgangspunkt ebenfalls auf sittlichem Gebiete hat, eine politische Seite besitzt, allein der folgende Abschnitt unserer Erörterungen wird zeigen, daß gerade diese Seite von Jesu abgeworfen worden ist.

IV.

Die Reden Jesu in ihrem Verhältnisse zu der Weissagung der Propheten.

Wir haben im vorhergehenden Abschnitte bereits Gelegenheit gehabt, auf das Verhältniß zwischen dem Selbstzeugnisse Jesu über den Bereich und das Ziel seiner Wirksamkeit und der Eschatologie der Propheten hinzuweisen. Dies Verhältniß ist im Allgemeinen das von Weissagung und Erfüllung, und zwar nicht in der Weise, wenn auch nicht unbewußter, so doch willenloser, unter dem Zwange objectiver Nothwendigkeit zu Stande kommende Verwirklichung wahrgesagter

Ereignisse, wie es sich die alte Theologie unter der Herrschaft mehr physischer als ethischer Kategorien vorgestellt hat, sondern im Sinne eines mit freiem Selbstbewußtsein ergriffenen Zweckes. Wie schon Johannes der Täufer seine Wirksamkeit nicht begann, weil der Messias erschienen war, sondern damit er erschiene (vgl. Joh. 1, 31.), so war auch die Gründung des Gottesreiches in Israel für Jesus ein mit sittlicher Energie angestrebtes Ziel, dessen Erreichung ihm keineswegs von vorn herein absolut gewiß war. Die alte Theologie hat sich den Nachweis, wie Jesus die Weissagung der Propheten erfüllt habe, sehr leicht gemacht, indem sie in der willkürlichsten Weise Alles, was ihrer abstracten Vorstellung von der Person und dem Werke Jesu widersprach, in die Kategorie bildlicher Darstellung geistlicher Wahrheiten verwies. Nachdem aber der mechanische Inspirationsbegriff, dessen nothwendige Consequenz dies Verfahren war, der Annahme einer lebendigen Fortbildung alttestamentlicher Gedanken und eines organischen Verhältnisses zwischen Idee und sinnlicher Anschauung gewichen ist und daher die Erfüllung der Weissagung nicht mehr, wie ehemals, in lauten und zwar größtentheils äußerlichen Einzelheiten gesucht zu werden braucht, ist die biblische Theologie einer solchen, das wissenschaftliche Gewissen verletzenden, Arbeit überhoben. Statt dessen ergibt sich aber nun die Aufgabe, das Verhältniß aufzufinden, worin das Bewußtsein Jesu zu den eschatologischen Ideen des Alten Testaments steht und von hier aus die Art und den Umfang der thatsächlichen Erfüllung derselben aufzuzeigen. Zur Lösung dieser Aufgabe, der, wie uns scheint, bisher noch nicht diejenige Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, welche ihr gebührt, denken wir im Folgenden einen Beitrag zu geben. Wir geben zu dem Zwecke zuerst eine Uebersicht über den Plan und das Ziel der Wirksamkeit Jesu, wie er sie selbst in seinen Reden darstellt, wobei wir voraussetzen, daß die im 24. und 25. Capitel des Matthäus aufbewahrten Aussprüche Jesu authentisch sind; denn dafür sprechen nicht allein die Parabeln bei Markus und Lukas, sondern auch die Eschatologie der Apostel läßt sich nur bei dieser Annahme geschichtlich begreifen.

Die Messianische Wirksamkeit Jesu zerfällt nach seiner eigenen Aussage in zwei Epochen, von denen die Eine dem αἰὼν οὖτος (Matth. 24, 3.; 12, 32.), die Andere dem αἰὼν μέλλον (Mt. 10, 30.; Matth. 12, 32.) angehört. Die erstere beginnt mit seiner Taufe und schließt mit seinem Tode, die zweite hebt mit seiner Wiederkunft an und endet

mit der vollendeten Darstellung im Reiche Gottes. Zwischen beiden Epochen liegt seine Erhebung in den Himmel und die zeitliche Entwicklung seines Reiches. Zwar kann ihm nur die erstere Object der sinnlichen Gewißheit sein, aber der Eintritt der letzteren ist für sein prophetisches Bewußtsein nicht minder sicher (Mtth. 24, 25.), weil nur dadurch sein Werk, die Herstellung des göttlichen Reiches, vollendet werden kann. Beide Epochen aber verhalten sich so zu einander, daß in jener der Grund seines Werkes gelegt wird, in dieser seine Vollendung erfolgt, daher, da der Fortschritt von Anfang bis zum Ende in einer Reihe organischer Entwicklungen vor sich geht, beide wesentlich dieselben Momente zeigen, nur daß sie hier als reife Frucht, dort als die Keime vorhanden sind. Das von den Propheten geweissagte Reich Gottes ist also bei Jesus kein rein eschatologischer Begriff, sondern mit ihm und seiner Wirksamkeit ist es da (Mt. 1, 15.; Mtth. 12, 18.; Lk. 17, 21.), und seine Lehre bezweckt daher lediglich die Verkündigung dieses Daseins (Mt. 1, 15.; Lk. 4, 43.) und die Herstellung desselben in den einzelnen Subjecten. Seine Wunderwerke sind Zeichen, daß das Messianische Zeitalter angebrochen ist (Mtth. 11, 4 f.; 12, 28.); er vollzieht das Gericht über die Menschen, indem sich an seiner Person die Empfanglichen von den Verstorckten scheiden (Mtth. 10, 34—39., vgl. Joh. 9, 39. u. f.), und er den erstern das ewige Leben, den letztern die Verdammniß ankündigt (Mtth. 23, 33.). Diejenigen aber, welche ihm Folge leisten, sind jetzt schon Genossen des Reiches (Mtth. 5, 3 ff.; Lk. 18, 7., vgl. Joh. 3, 36.; 6, 54.), obgleich ihre Gotteskindschaft erst in der Zukunft vollendet wird (vgl. Mtth. 5, 45. mit ebd. 9.); er führt einen Kampf mit den Widersachern des Reiches, der gegenwärtig schon zum Siege führt (vgl. Joh. 16, 11. und 33.), aber erst in jener Welt mit der vollkommenen Vernichtung aller Feinde endet. Diese erste Wirksamkeit des Herrn findet also ihren Abschluß in seinem Tode, doch so, daß derselbe zugleich ein bedeutsames Moment zu jener hinzufügt. Denn dieser Tod ist das Weiheopfer eines neuen Bundes (Lk. 22, 20.), ein Tod des gerechten Gottesknechtes zur Erlösung Vieler (Lk. 22, 37.; Mt. 10, 45.). Andererseits aber ist dieser Tod der Uebergang zu der himmlischen Verklärung des Messias (Mtth. 26, 64.). Während seines Sitzens zur Rechten Gottes (Mt. 14, 62.) nimmt die Entwicklung des Gottesreiches ihren weiteren Verlauf. Es tritt eine gewaltige Erregung des Geistes und große Zwietracht um des Evangeliums willen ein (Lk. 12, 49 ff.); Krieg, Seuchen, Erdbeben

und Hungersnoth brechen aus (Mtth. 24, 6 f.) ¹⁾ und eine Christenverfolgung, welche dadurch herbeigeführt wird, macht Viele zu Abtrünnigen und Verräthern (ebendas. 9 f.). Unterdessen hat die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden ihr Ziel erreicht (Mtth. 24, 14.; vgl. Mk. 14, 9.) und es folgt nun das Ende der gegenwärtigen Weltperiode (ebd.), die Zerstörung Jerusalems und die Verwüstung des Tempels (Lk. 19, 43 f.; Mtth. 24, 15.). Während der Drangsale, welche hiermit verbunden sind, treten falsche Propheten und Messiasse mit Wunderzeichen auf, um wo möglich auch die Auserwählten irre zu führen (Mtth. 24, 24.). Es gelingt ihnen bei Vielen (ebd. 11.), und da die Gottlosigkeit überhand nimmt, so erkaltet die Bruderliebe bei der Mehrzahl (ebd. 12., vgl. Mk. 13, 12.). Nachdem so der Gegensatz zwischen Christenthum und Antichristenthum aufs Höchste gestiegen ist, erscheinen die unmittelbaren Vorzeichen der Parusie, Verfinsterung der Sonne und des Mondes und gewaltsame Erschütterung des Himmels (ebd. 29.). Das Zeichen des Menschensohnes zeigt sich am Himmel unter großem Wehklagen der Menschen und in großer Kraft und Herrlichkeit, umgeben von den Engeln und den Frommen des Alten Bundes (ebd. 30.; 25, 31.; 8, 11.) erscheint Jesus, um das vollendete Gottesreich herabzubringen (Mk. 9, 1.). Er sammelt die zerstreuten Gläubigen aus Israel (Mtth. 24, 31.), scheidet die Heuchler, Trägen und Untreuen aus, um sie in die Gehenna zu verweisen (Mtth. 7, 21.; 25, 14 ff.; 24, 45 ff.; vgl. 13, 47 ff.), und erweckt die Gerechten vom Tode (Lk. 14, 14.; vgl.

¹⁾ Der Zusammenhang in Cap. 24. ist offenbar folgender: In V. 3. fragen die Jünger den Herrn, wann die Zerstörung des Tempels stattfinden und welches das Anzeichen seiner Wiederkunft und des Endes der gegenwärtigen Weltperiode sein werde. Die beiden letzteren Fragen beantwortet Jesus zuerst und zwar zuerst in negativer Weise (V. 5—14.), indem er davor warnt, Ereignisse, welche keine Zeichen für beide sind, als solche anzusehen, sodann aber in positiver (V. 15—31.), indem er als wirkliche Anzeichen des Endes die Zerstörung des Tempels, die damit verbundenen Drangsale und das Auftreten falscher Propheten und Messiasse, welche er sie erkennen lehrt, als Anzeichen seiner Wiederkunft Sonnen- und Mondfinsterniß, Erschütterung des Himmelsgewölbes und eine himmlische Lichterscheinung angibt. Die erste Frage (das *zōte*) wird sodann durch V. 32 ff. beantwortet. Es ist hierbei klar, daß die V. 5 u. 11. genannten falschen Propheten und Messiasse dieselben sind wie V. 23 f. — Wir werden uns im Folgenden hauptsächlich an die Darstellung des Matthäus halten; denn obgleich Markus im Wesentlichen denselben Text darbietet, so sind die an einigen Stellen vorkommenden Kürzungen doch schwerlich ursprünglich. Lukas aber zeigt deutlich die Spuren der späteren Zeit.

20, 35.), um ihnen ein engelgleiches, unvergängliches Leben zu schenken (Mt. 12, 25.; Mtth. 13, 43.). Dann hält er Gericht über Israel (Mtth. 19, 28.) und über die Heiden (Mtth. 25, 31 ff.), und nachdem er die Verworfenen der ewigen Verdammniß übergeben hat (Mtth. 8, 12.; 25, 41 u. 46.) vollendet er das Reich Gottes durch Erneuerung des Himmels und der Erde (Mtth. 24, 35.; vgl. Apg. 21, 8.; 1 Kor. 7, 31.).

In dieser Gedankenreihe sind offenbar verschiedene Elemente alttestamentlicher Vorstellungen mit einander vereinigt, deren gemeinsame Grundlage die Idee der Gerechtigkeit bildet. Wie die Darstellung der Gerechtigkeit, der Einheit des göttlichen und menschlichen Willens, als das Ziel der ganzen Israelitischen Geschichte erscheint, so bildet sie auch das Princip aller eschatologischen Anschauungen der Propheten, so daß die einzelnen Momente und Acte der eschatologischen Entwicklung nur Mittel sind zur Herstellung der Gerechtigkeit, zunächst in Israel und sodann unter den Heiden. Die über Israel verhängten schweren Geschehnisse bezwecken die Läuterung und Sichtung desselben, in Folge dessen ein Rest zurückbleibt, der fähig ist, die Gerechtigkeit in sich zu realisiren; die Gerichte, welche über die Heiden ergehen, sollen dieselben Jahve erkennen lehren und sie willig machen, ihm zu dienen und sich um Israel als das Centralvolk des göttlichen Reichs zu schaaren; die Weltherrschaft Israels ist lediglich eine Herrschaft Jahves und seiner Gesetze. Diese Gedanken werden aber von den Propheten nicht in abstracter Weise aufgestellt, sondern sie werden individualisirt und gestalten sich zu concreten Anschauungen. Der geschichtliche Verlauf der Verwirklichung der göttlichen Reichsideen zeigt daher zwar bei allen Propheten dieselben Grundmomente, aber sie werden je nach dem zeitlichen Gesichtspunkte des Propheten bald so, bald so angeschaut; je ausgebildeter aber die theologische Grundlage des prophetischen Bewußtseins ist, eine desto ausgebildete Eschatologie kommt auch zum Vorschein; daher der Prophetismus nicht aus dogmatischem, sondern aus geschichtlichem Gesichtspunkte aufzufassen ist. Demgemäß wird auch die Idee Israels als des erwählten Bundesvolkes und Organs zur Ausrichtung des göttlichen Weltplans nicht in dieser abstracten Form vorgeführt, sondern dieselbe verkörpert sich zur Persönlichkeit. Der allgemeinste Ausdruck für den idealen Charakter des Volkes Israel, der auf diese Weise entsteht, ist der des Sohnes Gottes. Indem derselbe Israel bezeichnet, sofern es durch den Willen Jahves zur Gemeinschaft mit

ihm berufen ist, kann er ebensowohl auf das ganze Volk (Hos. 11, 1.; 2 Mos. 4, 22.) als auf den einzelnen Israeliten angewandt werden (2 Sam. 7, 14.; Ps. 2, 7.). Hiermit verwandt, doch mehr aus dem Gesichtspunkte des Gehorsams gefaßt, ist die Idee des Knechts Gottes. Er repräsentirt das wahre, dem Willen Jahves dienstbare Israel (vgl. Jes. 49, 3.) und kann daher ebenfalls sowohl das ganze Volk, soweit es nicht ganz von Jahve abgefallen ist, als einen Theil desselben oder einzelne Personen charakterisiren. Aber nur in den beiden letzten Beziehungen, sofern der Ausdruck nämlich den ächten theokratischen Kern des Volkes oder einzelne hervorragende Persönlichkeiten in ihm bezeichnet, entspricht er einer realen Existenz, in der ersten dagegen gehört seine Realität der Zukunft an. Als das gegenwärtige wahre Israel nun ist der Knecht Gottes beladen mit Schmerzen und Elend, verlassen von den Menschen und vom Tode dahingerafft. Es ist, als wenn der Zorn Gottes auf ihm liege, aber er trägt die von Jahve über sein Volk verhängten Leiden, nimmt ihre Schuld auf sich und wird um ihrer Sünden willen getödtet. Aber indem der Gerechte (Jes. 53, 9 u. 11.) stellvertretend für die Ungerechten leidet und dadurch als Sünder hingestellt wird (53, 115.), wird er zum Schuldopfer für sie, wendet ihnen Gottes Huld wieder zu und erwirkt ihnen Vergebung der Sünde. Diese letztere ist aber vermittelt gedacht durch die bevorstehende Befehung des Volkes, zu der eben der theokratische Kern desselben den Antrieb gibt; denn es erscheint als die weitere Aufgabe des Knechts Gottes, daß er Israel als ein Volk von Gerechten darstelle. Der vom Geiste Gottes erfüllte Knecht wird der Reformator Israels und richtet einen Neuen Bund zwischen ihm und Jahve auf, führt die zerstreuten Glieder desselben wieder zusammen, lehrt die Heiden das Recht Jahves und vollendet die Theokratie. Einen hiermit theilweise übereinstimmenden, theilweise differirenden Ausdruck hat das ideale Israel in der Vorstellung von einem Messianischen Könige aus dem Hause Davids gefunden. Es leidet zwar keinen Zweifel, daß derselbe nicht als ideelles, sondern als wirkliches Individuum gedacht ist, aber er repräsentirt dennoch nur eine Dualität des ganzen Volkes (vgl. Habak. 3, 13.; Ps. 84, 10.; 89, 39.), seine Auserwähltheit und Geweihtheit. Was also bei dem Knechte Gottes in einer Collectivpersönlichkeit angeschaut wird, das wird hier in einem Individuum geschaut und insofern sind beide Begriffe identisch; aber während jener das leidende und verherrlichte Israel zugleich darstellt, bezieht sich dieser nur auf

das letztere. Nachdem Jahve seine Gerichte, blutige Niederlagen, Gefangenschaft und Zerstörung über Israel hat ergehen lassen und den größten Theil desselben in seinem Zorne vernichtet hat, bereitet er dem übrigbleibenden Theile des Volkes, der sich mit demüthigem Herzen zu Gott bekehrt, eine neue Zukunft. Aus dem Geschlechte Davids erscheint der Messias, der sein Volk siegreich aus der Gewalt der Heiden, welche Gott mit schweren Gerichten heimsucht, befreit. Auf ihn senkt sich der Geist Jahves herab, er stellt Recht und Gerechtigkeit im Lande her und weidet sein Volk in Frieden. Jahve gießt seinen Geist über Israel aus, so daß sein Gesetz ihm fortan ins Herz geschrieben ist; daher wandelt es in Gottesfurcht und Gerechtigkeit als ein priesterliches Volk, und Gott macht mit ihm einen Bund für ewige Zeiten, darin sie als seine Kinder in seliger Gemeinschaft mit ihm leben. Ein neues Jerusalem, ein neuer Tempel und ein neuer Cultus entsteht; die Heiden, zu Jahve bekehrt, schaaren sich um Israel, um Lehre und Gesetz zu empfangen; die Natur, erneut und verklärt, wird dem Menschen vollkommen dienstbar und ein ewiges Reich des Friedens und der Gottseligkeit breitet sich über die Erde aus. Diese Grundzüge der Messianischen Weissagung erhalten im Laufe der Entwicklung des Prophetismus eine concretere Ausbildung, indem dem Bilde von der Herstellung des Messianischen Reiches neue Züge hinzugefügt werden, wie die Auferweckung des ganzen Hauses Israel und der Vernichtungskampf zwischen der heidnischen Weltmacht und dem neuerrichteten jüdischen Staate. Zugleich aber erscheint neben dem Bilde des Messias ein überirdisches Gegenbild desselben, welches den eschatologischen Gesichtskreis wesentlich erweitert, das des Menschensohnes. Daniel sieht im Gesichte Einen in den Wolken des Himmels kommen wie eines Menschen Sohn und diesem wird von Gott die ewige Weltherrschaft übertragen (Dan. 7, 13 f.). Zwar ist nun dieser Vorgang in den Himmel verlegt, aber offenbar hier nur vorbildlich, so daß derselbe als der einst vom Himmel herabkommend und seine Herrschaft wirklich auf Erden gründend zu denken ist. Es wird dem Menschensohne damit aber nur beigelegt, was anderwärts als Attribut des ganzen Israel auftritt (7, 18 u. 27.), und wir sehen also auch hier in einem Individuum das ideale Wesen des Volkes dargestellt. Das von Daniel nur angedeutete Bild des Menschensohnes hat der Verfasser des Buches Henoch weiter ausgeführt. Hatte Daniel mit dem Menschensohne nur ein Attribut des von ihm geschauten Wesens gegeben, so

tritt er dagegen im Buche Henoch geradezu als der Menschen- oder Weibesohn auf (vgl. Henoch 46, 2 ff.; 62, 7.; 69, 29.; 62, 5.). Dieser Menschensohn ist von Anfang an bei Gott gewesen; er ist erhaben über alle Creatur und über die Engel, ist im Besitze der verborgenen Weisheit des Herrn und der vollkommenen Gerechtigkeit, und wird dereinst auf Erden erscheinen, um die Welt zu richten und das Reich der Himmel herabzubringen (vgl. 48, 3 u. 6.; 49.; 61, 8 ff.). In dieser Gestalt des Menschensohns hat die Messianische Idee einen univ ersellern Ausdruck empfangen, als sie in dem volksthümlichen Könige aus dem Stamme Davids hatte. Der ideale Israelit ist zum idealen Menschen geworden, und weil die Idee des Menschen mit der Idee der Schöpfung oder des göttlichen Weltzwecks identisch ist, so ist dieser ideale Mensch der Repräsentant und das Organ Gottes und der Menschheit zugleich. Der Blick des Propheten ist daher auch nicht mehr durch die zeitlichen Verhältnisse Israels begrenzt, sondern er schweift in großartiger Weise über die ganze Menschheit und ihre Geschichte. Wie dem Menschensohn von Gott die Aufrichtung des Reichs Gottes auf Erden übertragen ist, so auch das Gericht, welches demselben vorangeht. Er wird die heidnischen Weltmächte vernichten, über Lebendige und Todte richten und die Ungerechten von der Erde vertilgen (vgl. 46, 4 ff.; 61, 5.; 54, 7 ff.). Dann werden sich alle Großen vor ihm beugen, er wird die Gemeinde der Heiligen unter den Menschen gründen, Himmel und Erde werden erneut werden, und alle Auserwählten mit sich vereinigend wird er mit ihnen ein Leben in ewiger Herrlichkeit führen (vgl. 62, 7ff.; 51.) ¹⁾.

Nach diesem Ueberblicke über die alttestamentliche Eschatologie wird es uns nicht schwer fallen, diejenigen Elemente aufzufinden, welche Jesus in seinen Reden zu einer Gesamtanschauung vereinigt hat. Nach der Ansicht der alten Theologie freilich ist es lediglich die Weissagung vom Messias gewesen, die Jesus erfüllt hat, und auf diese werden daher auch sämtliche eschatologischen Aussprüche der Propheten bezogen. Allein diese Ansicht hat weder im

¹⁾ S. dazu: Dillmann, das Buch Henoch, S. XX. ff.; Ewald, Gesch. des B. Isr. V. S. 90 ff. Die Frage, ob Jesus das Buch Henoch gekannt und benutzt habe, ist schwer zu entscheiden; wohl aber muß er die darin entwickelten eschatologischen Grundbegriffe gekannt haben, denn dieselben bilden ein nothwendiges Mittelglied zwischen der Eschatologie des Buches Daniel und der der Evangelien.

Alten noch im Neuen Testamente Boden; denn so viel Mühe man sich auch gegeben hat, durch eine gezwungene Exegese die Leidensfähigkeit des Messias darzuthun, um ihn mit dem Knechte Gottes zu einer Figur zu vereinigen, so widerstrebt dieselbe doch der alttestamentlichen Vorstellung zu sehr, als daß ein Erfolg davon zu erwarten wäre. Ist vielmehr unsere obige Exposition richtig, so sind die Begriffe: Sohn Gottes, Knecht Gottes, Menschensohn zwar alle mit dem des Messias verwandt, und der erste Ausdruck kann als Attribut desselben gebraucht werden, obgleich er nicht schon an sich den Messias bezeichnet; aber weder ist die Vorstellung des leidenden Gottesknechts auf den Messias anzuwenden, noch ist der Menschensohn mit ihm unmittelbar identisch. Wir wüßten aber auch in der That nicht anzugeben, welchen Gewinn es für die biblische Theologie und Dogmatik bringen sollte, den Reichthum und die Mannigfaltigkeit alttestamentlicher Ideen um einer vorgefaßten Meinung willen zu einem dürren Schema einschrumpfen zu lassen. In Betreff des Neuen Testaments aber ist wohl zu beachten, daß, obgleich die differenten Anschauungen des Alten Testaments hier zu einem Gesamtbilde vereinigt sind und daher auch von Jesu als dem Christ ein Leiden prädicirt werden kann, dennoch sowohl der Herr selbst als auch die Apostel sich zur prophetischen Begründung der Leiden Jesu niemals auf andere als deutero-jesajanische Stellen berufen (vgl. Mt. 9, 12.; Mt. 22, 37.; Apg. 3, 13.; 8, 32 f.; 1 Petr. 2, 24.)¹⁾, daß ihnen der Widerspruch der jüdischen Anschauung mit einem leidenden Messias wohl bekannt ist (Joh. 12, 34.; 1 Kor. 1, 23.), daß die Vorstellung des Sohnes Gottes bei ihnen eine generelle Bedeutung hat (vgl. Matth. 5, 9.; Gal. 3, 26.), und daß der Begriff Menschensohn von Jesu nicht ohne Weiteres mit dem des Messias identificirt wird (vgl. Matth. 16, 13 mit 16.). Wir fragen nunmehr: In welcher Art hat Jesus die verschiedenen eschatologischen Vorstellungen des Alten Testaments mit einander vereinigt und auf den Plan und Verlauf seiner Wirksamkeit übertragen? Der constante Ausdruck, welchen Jesus zur Bezeichnung seiner Person gebraucht, ist der Ausdruck Menschensohn. Dagegen kommt der Ausdruck Sohn Gottes nur

¹⁾ Wenn dagegen Petrus Apg. 3, 18. alle Propheten weissagen läßt, daß Jesus als der Christus Gottes leiden werde, so sind die von den Propheten vorausgesagten Leiden Israels nach jener freien Weise, womit die Schriftsteller des Neuen Testaments prophetische Aussprüche auslegen, auf Christum übertragen.

selten und zwar als directe Aussage nur im Kreise der Jünger vor; den Namen Messias eignet er sich nur mit dem gleichzeitigen Verbote zu, ihn als solchen beim Volk nicht offenbar zu machen (Mtth. 16, 20.). Da Jesus hingegen den ersten Ausdruck öffentlich vor dem Volke gebraucht, so könnte es scheinen, als sei derselbe nicht in dem oben entwickelten Sinne zu fassen. Allein nicht nur hat Jesus bei einzelnen Aussprüchen jene Stelle bei Daniel vor Augen (Mtth. 24, 36.; Mt. 14, 62.), sondern die Attribute, welche er sich als dem Menschensohne beilegt, entsprechen ganz denen bei Daniel und Henoch; denn als der Menschensohn vergibt er Sünden (Mt. 2, 10.), kommt er in den Wolken des Himmels, hält er Gericht und richtet das Reich Gottes auf. Gleichwohl aber kann die Bezeichnung nicht allgemein verständlich gewesen sein, denn weder das Volk noch die Pharisäer scheinen die Tragweite derselben zu erkennen. Zwar konnte es ihnen nicht verborgen bleiben, daß Jesus den Begriff einer höheren Würde damit verband (vgl. z. B. Mt. 2, 28.), aber daß sie dieselbe als mit der des Messias gleichbedeutend betrachtet hätten, davon ist nicht nur keine Spur vorhanden, sondern das Verbot des Herrn, ihn dem Volke als den Messias zu bezeichnen, hätte auch keinen Sinn, wenn er sich durch den Ausdruck Menschensohn selbst vor dem Volke als solchen offenbart hätte. Endlich aber geht aus Mtth. 16, 13., vgl. mit 16. hervor, daß Jesus den Messianischen Sinn des Worts als nicht unmittelbar gegeben betrachtet; unverhüllt legt er denselben außerhalb des Jüngerkreises erst in seinem Verhöre vor dem Synedrium dar, und zwar im Hinblick auf seine Wiederkunft (Mt. 14, 61 f.). Wenn er ihn daher auch selbst von Anfang an nach seinem ganzen Umfange auf seine eigene Person anwendet, so hat er ihm doch im Angesichte des Volkes seine Unbestimmtheit gelassen und die Einsicht in seine volle Bedeutung erst von der Vollendung seiner Wirksamkeit erwartet¹⁾. Den Begriff des himmlischen Menschensohnes nun hat Jesus in der Weise umgestaltet, daß er nicht sogleich die Fülle seines Inhalts setzt, sondern ihn in die

¹⁾ Dies scheint uns die einfachste Lösung der Schwierigkeit zu sein, welche die Auslegung der betreffenden Stellen macht und welche man zum Theil durch sehr willkürliche Deutungen zu entfernen gesucht hat. Auch Stephanus (Apg. 7, 55 f.) und Johannes (Apg. 14, 14.; Ev. 3, 13.; 5, 27.; 6, 62.) haben keinen anderen Begriff vom Menschensohne als den oben entwickelten und bei Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefts bildet derselbe, obgleich sie den Ausdruck nicht gebrauchen, die Grundlage der ganzen Christologie.

Schranken irdisch-menschlicher Entwicklung eingehen läßt. Erst die zweite Parusie ist es, welche den Menschensohn nach dem ganzen Umfange seiner Wirksamkeit offenbart; die erste dagegen zeigt ihn innerhalb der Grenzen des endlichen Lebens, den Keim des Gottesreichs durch Wort und Werk im Bereiche einer Nation legend, die Menschen durch das Evangelium innerlich scheidend, das sittliche und leibliche Uebel nur hier und da aufhebend (vgl. Mtth. 12, 28.). Jesus hat mithin, so können wir sagen, die Idee des irdischen Messias, wie sie bei den älteren Propheten auftritt, mit der des himmlischen, des Menschensohnes, verbunden und auf diese Weise ein auf dem Wege organischen Fortschritts zu realisirendes Weltideal gewonnen. Von diesem Menschensohne galt alsdann der Name Sohn Gottes im höchsten Sinne, so daß er sich schlechthin als den Sohn bezeichnen konnte (Mtth. 11, 27., vgl. Joh. 1, 18.). War aber die erste Periode der Messianischen Wirksamkeit in die Sphäre zeitlicher Entwicklung verlegt, so war damit die Möglichkeit gegeben, die Idee des leidenden Gottesknechts zu realisiren, ohne dadurch den Messianischen Beruf zu zerstören. Es ist freilich dem starren jüdischen Bewußtsein schwer geworden, zu dieser Einsicht zu gelangen; aber daß dieselbe ohne einen Abfall von der prophetischen Anschauung erreicht werden konnte, zeigt die Entstehung der Palästinenfischen Gemeinde und der Uebertritt des Apostels Paulus; denn bei beiden verbindet sich der christliche Glaube mit der intensivsten israelitischen Denkweise. Nur wenn, wie bei den Sadducäern, die Berechtigung einer Fortentwicklung des canonischen Hebraismus negirt wurde, war dieselbe unmöglich. Mit der Idee des leidenden Knechts aber hat Jesus zugleich die des Opfers in den Plan seines Werkes aufgenommen. Schon der Prophet des Exils hatte den Knecht Gottes, wie wir oben gesehen haben, als ein Schuldopfer für das Volk bezeichnet, sofern derselbe durch sein Leiden und Sterben vorbildlich die Schuld Israels abrogirte. Hieran anknüpfend hat Jesus seinen Tod ebenfalls als ein Opfer bezeichnet, und die Apostel haben in der Folge von dieser Bezeichnung den weitesten Gebrauch gemacht. Es war dies aber nur dadurch möglich, daß beide Begriffe mit einander verwandt sind; denn gleichwie der Knecht Gottes als vorbildlicher Stellvertreter des Volkes leidet und stirbt, so vertritt ja auch das Opfervieh typisch die Intention des opfernden Einzelnen oder der opfernden Gesamtheit. Dabei mußte jedoch der Opferbegriff insofern eine Aenderung erleiden, als in dem Opfertode eines Menschen Symbol

und Symbolisirtes zusammenfallen, und also der Gedanke der Stellvertretung lediglich in das opfernde Subject fällt. Der Uebergang von dem Opfertode des Gottesknechts zu der vollendeten Herrschaft des Menschensohnes endlich ward durch die Idee der Auferstehung gewonnen, welche, entsprungen aus der prophetischen Anschauung von der einstigen Wiederherstellung Israels (vgl. Jos. 6, 2.; Jes. 16, 29.; Ezech. 37, 1 ff.; Dan. 12, 1 ff.) in der damaligen Zeit bereits zu einer solchen Klarheit der Ueberzeugung gelangt war (vgl. Weish. 3, 1.; 4, 2.; 6, 19.; 2 Mt. 7, 9 ff.), daß sie auf allgemeines Verständniß rechnen konnte. Während dieselbe aber, auf die Frommen im Allgemeinen angewandt, nur als Erhebung ins Paradies erschien, mußte sie in Bezug auf den Menschensohn zugleich die Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft in sich fassen.

Auf diese Weise hat Jesus die Cardinalideen des Alten Testaments zu einer großartigen Einheit verbunden und ein Messiasbild geschaffen, welches in großartigen Zügen die Idee und Geschichte des Individuums wie des Volkes Israel und der ganzen Menschheit darstellt. Mit dieser materialen Umbildung der alttestamentlichen Eschatologie aber geht eine formale Hand in Hand, die ihren Ausgangspunkt in dem Begriffe der Gerechtigkeit hat. In dem Mosesismus tritt dieser Begriff vor dem der Heiligkeit zurück, und daher nimmt die prophetische Betrachtung nicht den rein ethischen, sondern einen Gesichtspunkt ein, wo Physisches, Ethisches und Ceremonielles noch zu einer ununterschiedenen Einheit verbunden sind und der Blick nur beziehungsweise über Israel hinausschweift. Die Propheten aber bilden dies Verhältniß allmählig dahin aus, daß sie umgekehrt die Gerechtigkeit zum Hauptbegriffe erheben und derselben die Heiligkeit unterordnen, in Folge dessen die auf die Verwirklichung des Gottesreichs gerichtete Thätigkeit Jahve's mehr und mehr einen ethischen und univervellen Charakter annimmt. Diesen Proceß, dessen Resultate in den Apokryphen sehr deutlich vorliegen, hat Jesus zum Abschlusse gebracht, indem er die göttliche Heiligkeit ganz zurücktreten läßt¹⁾, und statt dessen die Darstellung der göttlichen *ἡμαρτοσύνη* durch die menschliche, d. h. die von der Liebe zu Gott und dem Nächsten bestimmte Willensrichtung als das Ziel der Geschichte hinstellt. Demgemäß muß nun auch die Eschatologie ein rein ethisches

¹⁾ Vgl. Diestel: die Heiligkeit Gottes in den Jahrb. für deutsche Theol. Jahrg. 1859, S. 44 ff.

Gepräge annehmen und die exceptionelle Stellung Israels sich auf den zeitlichen Vortritt in der Entwicklung des Gottesreiches reduciren. Auch die gläubigen Heiden erscheinen nunmehr als solche, denen das Reich des Vaters von Grundlegung der Welt an bereitet ist (Mtth. 25, 34.), und nicht Israel als Volksganzes ist es, welches Theil haben soll an der zukünftigen βασιλεία, sondern es sind die einzelnen Gläubigen aus Israel, deren Nationalität als solche gar nicht mehr in Betracht kommt. Ferner ist das Gericht, welches der Messias während seiner irdischen Wirksamkeit vollzieht, fortan rein sittlicher Art, daher Jesus die Zumuthung von Gewaltthaten von sich weist (Lk. 9, 54 ff.), und das zukünftig über Israel und die Heiden zu vollziehende besteht nicht mehr in physischer Vernichtung der Feinde des Gottesreiches, sondern in der äußeren Offenbarung einer innerlich bereits geschehenen Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Geretteten und Verdammten. Trat ferner ehemals das Antichristenthum auf seinem höchsten Gipfel als physische Gewalt auf, so erscheint es nunmehr in der Gestalt falscher Propheten und Messiasse. Und endlich ist in der Schilderung des Reiches Gottes selbst alles Nationale und Cultische abgestreift; weder von einem neuen Tempel noch von einem neuen Jerusalem ist die Rede; der Unterschied unter den Gliedern des Reichs ist ein ethischer (Mtth. 5, 19.), und wie der geschlechtliche Gegensatz darin keine Stelle mehr hat (Luk. 20, 36.), so haben wir uns auch alle andere Formen endlicher Existenz aufgehoben zu denken, so daß das vollendete Himmelreich als die vollkommene Einheit Gottes und der Menschen, Himmels und der Erde erscheint (Mtth. 5, 8.; vgl. Apk. 21, 22 f.).

Wir kommen nunmehr zu der Frage, in welchem Maße und in welcher Art wir uns die Erfüllung der auf die zweite Parusie bezüglichen Weissagung Jesu zu denken haben. Die Exegese befindet sich in diesem Punkte in nicht geringer Verlegenheit, so lange sie von einem Begriffe der Weissagung ausgeht, die in den prophetischen Reden keine Producte lebendiger, von göttlichem Geiste getragener, aber innerhalb individueller und temporeller Schranken sich bewegender Intuition, sondern mehr oder weniger mechanische Offenbarung sieht. Denn so wenig diese Theorie im Stande ist, ohne exegetische und historische Gewaltthatigkeiten die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen nachzuweisen, ebenso wenig vermag sie es auch mit denen des Neuen Testaments. Sie wird auf unserem Gebiete entweder darauf ausgehen müssen, die individuellen Züge der Weissagung

und namentlich das, was wir oben als den nationalen Charakter derselben bezeichnet haben, zu verflüchtigen oder eine vergangene und zukünftige Erfüllung nachzuweisen trachten, welche dem wirklichen Verlauf der Geschichte geradezu widerspricht. Denn obgleich wir oben sahen, daß die nationale Grundlage, welche Jesus seiner und seiner ersten Apostel Wirksamkeit gegeben hatte, weder von den letztern noch selbst von Paulus aufgehoben worden ist, wie denn auch der Begriff des geistlichen Israels nicht den geschichtlichen, sondern nur den religiösen Werth israelitischer Abstammung negirt, so ist doch durch die später eingetretene Auflösung der jüdischen Nationalität jene Basis thatsächlich zerstört worden. Die Wiederherstellung derselben aber auch jetzt, nach einem Zeitraum von fast 1800 Jahren, noch zu erwarten, das heißt nicht allein die Geschichte des Reiches Gottes wieder zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren lassen, sondern auch Zweckloses fordern. Denn die welthistorische Mission Israels besteht nach den Aussagen seiner Propheten darin, der Lehrmeister der Menschheit zu sein. Soll aber das nichtchristliche Israel dies nochmals werden, so könnte es wiederum nur durch die Christenheit geschehen. Wir werden also dahin geführt, die Weissagung Jesu ebenso wie die der Propheten nicht wie abstracte Dogmen zu beurtheilen, sondern wie concrete Ausprägungen von Ideen, die als solche von einer geschichtlichen Basis ausgehen und sich in einem durch die geschichtliche Constellation begrenzten Gesichtskreise bewegen. Diese geschichtliche Basis ist bei Jesus das, was wir den nationalen Charakter seiner Wirksamkeit nannten, die Gründung des Reiches Gottes im Bereiche des Alten Bundesvolkes. Indem Jesus auf dieser Grundlage ein Bild von der Entwicklung und Vollendung des Gottesreiches entwirft, empfängt dasselbe durchweg eine nationale Färbung. Wie also Israel in der Aufnahme des Evangeliums den Vortritt hat, so soll es ihn auch künftig haben. Die Zerstörung Jerusalems eröffnet die ganze eschatologische Entwicklung; die Parusie haben wir uns in Israel zu denken; das Antichristenthum der falschen Propheten und Messiasse kann nur auf jüdischem Gebiet erwachsen; die Sammlung der Auserwählten betrifft zunächst die gläubigen Israeliten; über Israel findet ein besonderes Gericht statt, bei welchem die Zwölfe als Weisitzer fungiren. Sofern nun diese Vorstellungen auf der Voraussetzung des Fortbestands der Israelitischen Nationalität beruhen, sind sie gerade wie die alttestamentliche Weissagung zu beurtheilen, und es ist also einzugestehen, daß auch der prophetische Blick Jesu, obwohl er weit

über das Maß alttestamentlicher Prophetie hinausgeht, nicht unbegrenzt gewesen sei. Die concrete Ausprägung, welche die prophetische Idee durch das Zeitbewußtsein empfängt, läßt aber weiter auch die einzelnen prädicirten Ereignisse mehr als Typen sich wiederholender Erscheinungen, denn als zeitlich begrenzte Thatfachen erscheinen. Dies gilt sowohl von dem geweissagten Erdbeben, den Seuchen und Kriegen, wie von den falschen Propheten und Messiasen. Verhielte es sich nicht so, so müßte die Eschatologie der Apostel als ein Abfall von der Lehre Christi bezeichnet werden; denn obgleich in derselben die Grundzüge der Eschatologie Jesu wiederkehren, so sind diese doch im Einzelnen in solch freier Weise ausgeführt und weiter ausgestaltet, daß nur eine gewissenlose Exegese es unternehmen würde, die divergirenden Vorstellungen alle mit einander auszugleichen. So tritt an die Stelle der falschen Propheten und Messiasse bei Paulus der Antichrist (2 Thess. 2, 8 u. 11.), an die Stelle der Auferstehung der Gerechten die doppelte Auferstehung der Gläubigen (1 Thess. 4, 16.; 1 Kor. 15, 52.) und Ungläubigen (2 Kor. 5, 10.; Röm. 2, 6.), und der *βασιλεία Χριστοῦ* folgt die Alleinherrschaft Gottes (1 Kor. 15, 28.); eine besondere Bezugnahme auf Israel aber findet nicht statt, und es ist daher weder von der Zerstörung Jerusalems, noch von einem besonderen Gericht über Israel, noch von einer Sammlung der gläubigen Israeliten die Rede. Dagegen hat Johannes die letztere in seine Apokalypse aufgenommen (Cap. 7.), und lehnt sich in dieser überhaupt enger an das Vorbild Christi an. Dennoch aber ist dieselbe keineswegs nur eine weitere Ausführung der Reden bei Matthäus, sondern sie besitz in der Vorstellung von dem 1000jährigen Reiche, welche sich mit der des Paulus von der *βασιλεία Χριστοῦ* berührt, in der Vorstellung von einer zweiten Auferstehung, in der Beziehung des Antichrists auf Rom und dessen Herrscher (Apk. 13, 17.) und Anderem so viele Eigenthümlichkeiten, daß sie mit der synoptischen Darstellung nicht zusammengeworfen werden kann. Derselbe Johannes aber weicht in dem Evangelium und in den Briefen nicht unmerklich von seiner früheren Darstellung ab, indem er z. B. den Antichrist in den christlichen Irrlehrern sieht (1 Joh. 4, 1 u. 3.). Auch die neutestamentliche Eschatologie zeigt also individuelle und zeitliche Differenzen, eine Entfaltung in verschiedne Lehrtypen neben und nach einander, und ist daher auch in der Folge in beständigem Flusse geblieben. Mit dem Zeitbewußtsein verbunden, gewinnen die Grundideen der christlichen Hoffnung immer wieder eine neue und

eigenthümliche Gestalt, und darum sind sie nicht mit dem Maße des Dogma's, sondern der Geschichte zu messen. Wenn wir daher nach dieser Seite mit der obigen Ausführung auf dem Boden des Neuen Testaments stehen, so scheinen derselben doch andererseits große Schwierigkeiten entgegenzustehen, einmal die Zeitbestimmung, welche die Reden Jesu über den Eintritt der eschatologischen Katastrophe enthalten, indem dieselbe nicht die Annahme von Typen, sondern von einmaligen Thatfachen zu fordern scheinen, sodann die neutestamentliche Lehre von der Person Christi. Die Lösung dieser Schwierigkeit soll in den folgenden Abschnitten versucht werden.

V.

Die Nähe der Parusie.

Nachdem Jesus in Mtth. 24. zuerst die Frage seiner Jünger, welches das Anzeichen seiner Wiederkunft und des Endes des *αἰὼν οὗτος* sei (B. 3b), beantwortet hat, geht er von B. 32. an auf die Frage ein, wann die Zerstörung des Tempels stattfinden werde (B. 3a, vgl. 1 ff.), beantwortet dieselbe aber so, daß er, an das Vorhergehende anknüpfend, den Zeitpunkt jener der Parusie vorangehenden Vorzeichen bestimmt, da hiermit zugleich die Zeit dieses Ereignisses bestimmt war. Denn indem die Jünger fragen: „Sage uns, wann wird dies (die Zerstörung Jerusalems) geschehen, und welches wird das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes der (gegenwärtigen) Weltperiode sein?“, setzen sie auf Grund früherer Belehrung voraus, daß diese Ereignisse mit einander in Verbindung stehen, und indem der Herr in seiner Antwort die Verwüstung des Tempels als das *τέλος τῶν ὀδύνηων* (vgl. B. 14. mit 8.) und als eines der Vorzeichen seiner Ankunft anführt (B. 15 ff.), gibt er zugleich als die Zeit der Verwüstung das Eintreten der Vorzeichen der Parusie überhaupt an (vgl. B. 33.). Dieses letztere aber fixirt er sodann in B. 34. chronologisch dadurch, daß er sagt: Wahrlich, ich sage euch: es wird nicht vergehen dieses Geschlecht, bis dies Alles (nämlich alle diese Vorzeichen der Parusie; vgl. B. 32 u. 33.)¹⁾ geschehen ist,

¹⁾ Da die Worte in B. 33.: *οὐ ἕγγυς ἐστὶν ἐπὶ θύρας* auf Jesum bezogen werden müssen, so können unter den vorhergehenden *πάντα ταῦτα* nur die Vorzeichen der Parusie verstanden sein. Demgemäß darf aber in das folgende *πάντα ταῦτα* (B. 34.) die Parusie nicht mit einbegriffen werden, wie Meyer (S. 464.) will. Die Parusie selbst wird in B. 30 u. 31. blos um ihres Zusammenhanges mit den Vorzeichen willen erwähnt, wie sie denn auch außerhalb der von den Jüngern gestellten Frage lag.

d. h. die gegenwärtig lebende Generation wird nicht aussterben bis dahin, wo alle diese Vorzeichen der Parusie eingetreten sind. Es sind also als Zeitraum, innerhalb dessen die Zerstörung Jerusalems (als das erste Vorzeichen, B. 14. u. 15.) sowie die damit verbundenen Drangsale, das Auftreten der falschen Propheten und Messiasse und die Naturkatastrophen vor sich gehen, die nächsten 40 Jahre angegeben. Da nun aber die Parusie selbst sogleich auf das letztere Ereigniß folgt (B. 29. u. 30.), so muß diese ebenfalls noch in dieser Zeit stattfinden.

Jesus hat mithin die Erwartung gehegt, daß ein Theil seiner Zeitgenossen noch seine Wiederkunft erleben werde. Zu diesem Resultat unserer Analyse von Mtth. 24. führt zugleich eine Reihe von anderen Aussprüchen. Zunächst Markus 8, 34 ff. Nachdem er dort die Jünger aufgefodert, gleich ihm um des Evangeliums willen Leiden über sich zu nehmen, warnt er sie vor der Verläugnung seiner Person und seines Werkes und schließt diese Warnung mit dem Hinweis auf seine dereinstige, noch vor ihren Augen stattfindende Wiederkunft zur Vergeltung, denn die Worte: „Wahrlich, ich sage euch, daß unter denen, die hier stehen, einige sind, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes haben kommen sehen in Kraft“ (9, 1.), gestatten keine andere Auslegung, wofern man nicht zu den willkürlichsten Deutungen seine Zuflucht nehmen will. Ferner Mtth. 23, 39., denn indem hier Jesus verkündigt: Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprecht: „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“, setzt er, da das Sehen und Sprechen ja nur ein diesseitiges sein kann, das Nochleben der gegenwärtigen Generation (B. 36.) zur Zeit seiner Wiederkunft voraus; ebenso auch Markus 14, 62. Und endlich sind alle Ermahnungen des Herrn zur Wachsamkeit (Mtth. 24, 42—44. u. 25, 1—13.), zur Treue im Dienst (24, 45—51.), zur treuen Verwerthung der ihnen verliehenen Güter (25, 14—30.) nur verständlich bei der Annahme, daß ein Theil der Jünger (vgl. 24, 9. u. 15.), an welche diese Reden gerichtet sind, zur Zeit der Parusie noch am Leben sein würden; denn die Jünger, die aus Knechten von ihrem Herrn zu Haushaltern gemacht werden und nun durch Treue und Klugheit in diesem Verufe allezeit im Stande sein sollen, vor dem unversehens wiederkehrenden Herrn Rechenschaft zu geben, die wie die klugen Brautjungfern stets in sittlicher Bereitschaft sein sollen, den unvermuthet erscheinenden Herrn zu empfangen, die aufgefodert werden, die von ihrem abwesenden Herrn erhaltenen Güter zu vermehren, um bei seiner Wiederkunft von ihm als rechtschaffen und treu

erkannt zu werden, müssen bei dem Eintreten der Parusie als noch in jenem Verufe thätig gedacht werden.

Diese Stellen würden schon an sich genügen, darzuthun, daß Jesus sich seine Parusie als nahe bevorstehend gedacht habe, mit der zuerst betrachteten zusammengehalten aber machen sie diese Annahme zur unzweifelhaften Thatsache. Wäre sie dies aber auch nicht, sondern wären wir auf exegetischem Wege nur zu einer Vermuthung gelangt, so würde uns doch das Zeugniß aller übrigen Schriftsteller des Neuen Testaments die Nöthigung auferlegen, sie als solche anzusehen. Denn von den ältesten Stücken der neutestamentlichen Literatur, dem Briefe des Jakobus (vgl. das. 5, 8.) bis zu dem jüngsten, dem zweiten Petrusbriefe (vgl. Cap. 3.), wird die Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn trotz der immer wieder eintretenden Verzögerung laut. Hatte der Apokalypstiker Johannes die Parusie den Reden Jesu gemäß mit der Zerstörung Jerusalems in Verbindung gebracht und die erstere als nahe bevorstehend angesehen (Cap. 11., vgl. 22, 7.; 12, 20.), ohne daß mit dem Eintritte jener auch diese erfolgte, so verleitete dies den Evangelisten, der vielleicht zehn Jahre später schrieb, doch nicht, Jesu eine andere Redeweise in den Mund zu legen und ihn etwa auf eine fernere Zukunft seiner Parusie hindeuten zu lassen (vgl. 5, 25.; 14, 3.; 16, 25 ff.); und ebenso bezeugt der Briefschreiber Johannes, es sei bereits die letzte Stunde bis zum Anbruche des jüngsten Tages (1 Joh. 2, 18.). Wenn ferner Lukas, wie wir nicht zweifeln können, erst nach der Zerstörung Jerusalems schrieb, so ist es ein nicht geringes Zeugniß für die Treue der evangelischen Tradition, wenn bei ihm doch das Wort des Matthäus und Markus von der Nähe der Wiederkunft unverkürzt und unverändert wiedergegeben ist (Mt. 21, 32.). Was Paulus anlangt, so sind die auf die Nähe der Parusie zielenden Stellen zu häufig, als daß wir dieselben einzeln aufzuzählen brauchten; für den Hebräerbrief aber verweisen wir auf 9, 26.; 10, 37., für den Brief des Petrus auf 1, 13. und 4, 5 und 7.

Diese Zeugnisse, die sich noch durch Citate aus nachapostolischen Schriftstellen vermehren ließen, bekunden eine solche Einstimmigkeit der eschatologischen Hoffnung im apostolischen Zeitalter und bilden eine solche geschlossene Reihe von geschichtlichen Belegen für die Ursprünglichkeit der evangelischen Tradition, daß es unmöglich ist, die letztere in Zweifel zu ziehen. Dennoch ist es noch bis in die neueste Zeit versucht worden, theils auf exegetischem, theils auf kritischem Wege,

die Thatsache, daß Jesus seine Parusie als nahe bevorstehend bezeichnet habe, zu entfernen. In letzter Beziehung wollen wir hier statt aller anderen die neueste Darstellung von Meyer (Comm. zu Matth. S. 462 ff.) in Betracht ziehen. Er unterscheidet einen dreifachen Sinn der Reden Jesu von seiner Wiederkunft, indem er als solche 1) die Mittheilung des heiligen Geistes, 2) die geschichtliche Offenbarung seiner Herrschaft und Macht im Siege seines Werkes auf Erden und 3) seine wirkliche Parusie zur Erweckung der Todten, Gerichthaltung und Reichserrichtung bezeichnet habe. In der Vorstellung der Jünger nun seien durch Mißverständniß der bildlichen Redeweise Jesu die beiden ersteren Kategorien mit der letzten zusammengeworfen worden und in Folge dessen habe die evangelische Tradition die uns jetzt vorliegende Gestalt erhalten. Allein wir müssen es bestreiten, daß Jesus in einem anderen Sinne als dem unter 3) angegebenen von seiner Parusie geredet habe. Meyer beruft sich dafür zunächst auf Matth. 26, 64., wo das *ἀνάγει* verwehre, unter *ὁψεσθε* ein anderes als ein fortdauerndes, mit dem eintretenden Tode beginnendes Sehen zu verstehen; diesem aber entspreche nur das uneigentliche Kommen Jesu, d. h. seine Machtwirkung vom Himmel herab auf Erden. Aber das Sitzen zur Rechten, welches mit der Wiederkunft zusammen genannt ist, tritt ja kurz nach dem Tode, durch welchen es bedingt ist, ein und dauert bis zur Wiederkunft; mithin kann das *ὁψεσθε* als ein fortdauerndes betrachtet werden, ohne daß darin die letztere als ein andauerndes, d. h. uneigentliches Kommen verstanden werden müßte. Außerdem aber nöthigt sowohl der Context wie die Parallele bei Markus und die Analogie mit den übrigen Aussagen von der Parusie, die Stelle von der wirklichen Wiederkunft zu verstehen. So wenig aber die Synoptiker überhaupt irgendwo von einem uneigentlichen Wiederkommen Jesu reden, so wenig auch Johannes. Denn die Stellen, welche Meyer auf die geistige Wiederkunft Jesu durch den Paraklet deutet, beziehen sich in Wirklichkeit auf seine persönliche Wiederkunft. Die ganze Rede im Evangelium Cap. 14 — 16. hat offenbar den Zweck, den Jüngern im Angesicht seines nahen Todes Muth und Vertrauen einzuflößen (vgl. 14, 1. und 27.; 16, 1. und 33.). Dies erreicht er durch Hinweisung theils auf seine Auferstehung, theils auf die Sendung des Paraklets, theils auf seine Parusie. Diese Momente, deren Exposition nur durch die Fragen der Jünger unterbrochen wird, treten abwechselnd hervor, ohne daß ein strenger Gedankengang dabei eingehalten würde. Wenn nun in 14, 3.

auf die Parusie hingewiesen wird, wie auch Meher (Comm. zum Joh.) zugibt, dann in V. 16. und 17. auf den Paraklet, in V. 19. und 21. auf die Auferstehung (denn das begründende *ὅτι ἐγὼ ζῶ* 2c. läßt keine andere Fassung zu), dann wieder in V. 26. und Cap. 15, 26. bis 16, 15. auf den Paraklet, endlich in 16, 16—25. nochmals auf die Auferstehung (auf welche allein das *πάντα μικρόν καὶ ὀψεσθέ με* und V. 22. paßt), so wäre es sonderbar, wenn nicht dazwischen auch die Parusie, die doch gerade das bedeutsamste Moment ist, wieder hervorträte. Zudem widerstrebt es der Vorstellung vom Paraklet, denselben als ein Wiederkommen des Herrn zu bezeichnen, da derselbe als ein anderer Beistand neben Jesus, als vom Vater auf die Bitte des Sohnes ausgehend beschrieben wird. Deshalb müssen wir die Stelle 14, 18. und 28., sowie 16, 25 ff. von der wirklichen Parusie Jesu erklären. In der letzten Stelle wird dies ja schon durch V. 26. gefordert, indem die hohenpriesterliche Fürbitte Jesu erst mit seiner Wiederkunft, wo die *νοθεσία* sich vollendet, überflüssig wird. Ist aber weder bei den Synoptikern, noch bei Johannes, noch auch, was keines Beweises bedarf, sonstwo von einer sogenannten geistigen Wiederkunft des Herrn die Rede, so fällt jeder Halt für die Vermuthung weg, es seien von den Jüngern zweierlei Redeweisen Jesu mit einander verwechselt worden. Mit dieser, in dogmatischem Interesse aufgestellten Hypothese ist aber auch auf kritischem Gebiete eine schwere Einbuße verbunden; denn wenn die Jünger den Herrn in einem solchen Cardinalpunkte, wie seine Parusie ist, mißverstanden haben sollten, so ist die Authenticität der evangelischen Ueberlieferung an allen Punkten gefährdet und wir müssen gestehen: Will man den oben angezogenen Gleichnissen, welche eine baldige Wiederkehr Jesu voraussetzen, die Ursprünglichkeit absprechen, so ist es um jedes Vertrauen in die Treue der christlichen Urtradition geschehen.

Der exegetische Weg zur Entfernung des dogmatischen Anstoßes an der Verkündigung der nahen Parusie aber ist nicht minder schlüpfrig, denn sollte es auch gelingen, die Zeitbestimmung in Mtth. 24, 34. durch eine gezwungene Erklärung von *γενεά* zu entkräften, so würde doch, wie wir oben gezeigt haben, der Context dieselbe wieder fordern und es bliebe nur übrig, diese so wie die übrigen synoptischen Stellen allegorisch zu deuten. Für diese Deutung, welche in der verschiedensten Weise versucht worden, ist aber in den betreffenden Reden selber nicht der geringste Anhalt vorhanden. Die Annahme einer Allegorie hat überhaupt nur da ihr Recht, wo sie, wie in den Gleich-

nissen Jesu, irgendwie indicirt ist; wo dies aber nicht der Fall ist, führt sie zu einer Auslegung, welche das Schriftverständniß der größten Willkür preisgibt und in ihrer Consequenz die biblischen Grundanschauungen geradezu zerstört. Oder wäre es im Grunde etwas anderes als allegorische Auslegung, wenn die Aussagen Jesu über seine nahe Wiederkunft auf die Aufrichtung der christlichen Kirche oder auf die Ausgießung des heiligen Geistes oder auf die siegreiche Ausbreitung des Christenthums oder auf die Umgestaltung der Welt durch das Christenthum bezogen werden? Wäre aber diese Auslegung die richtige, so hinderte nichts, sie auch auf die Propheten anzuwenden, ja da die Eschatologie Jesu mit der der Propheten in organischem Zusammenhange steht, so müßte sie auch für diese gefordert werden und wir würden also auch hier zu einer Exegese zurückgedrängt, welche die wissenschaftliche Theologie längst abgethan hat.

Steht es aber fest, daß Jesus seine Parusie als nahe bevorstehend bezeichnet habe, ohne daß diese Aussage in Erfüllung gegangen ist, so werden wir uns der Aufgabe nicht entziehen können, den Grund dieser Erscheinung aufzusuchen und sie mit der neutestamentlichen Christologie auszugleichen. Haben wir nun in den eschatologischen Reden Jesu, wie es aus unserer bisherigen Auseinandersetzung zur Genüge hervorgeht, eine Fortentwicklung der Prophetie des Alten Bundes vor uns, deren Eigenthümlichkeit einerseits in ihrem streng ethischen Charakter, andererseits darin besteht, daß das centrale Object der Weissagung zugleich Subject derselben und also die Prophetie wesentlich Product des Selbstbewußtseins ist, so wird jene Erscheinung aus dem geschichtlichen Wesen des israelitischen Prophetismus überhaupt erklärt werden müssen. Nun ist es eine gemeinsame Eigenthümlichkeit der kanonischen wie nachkanonischen Propheten, daß sie die Verwirklichung ihrer Weissagung in der Nähe schauen. Den Grund davon hat man seit Bengel häufig in dem malerischen Charakter der Weissagung gesucht, indem diese es mit sich bringe, daß nur das dem Auge zunächst Liegende die wirklichen Dimensionen zeige, wogegen das Fernliegende, weil wir an demselben nur einen Theil der Merkmale erkennen können, immer geringere Dimensionen annehme und daher in die Nähe gerückt erscheine. Allein von einem solchen perspectivischen Schauen ließe sich bei der Weissagung nur dann reden, wenn die entfernten Ereignisse wirklich minder klar geschaut und geschildert würden als die naheliegenden, nur die letzteren chronologisch fixirt, die ersteren dagegen etwa nur mit einem *ἐν τάχει* oder *τότε* eingeleitet würden.

Aber wie schon in der alttestamentlichen Prophetie, so wird auch in Mtth. 24. das Entferntere mit derselben Ausführlichkeit geschildert als das Nahe, und indem das Ganze von einer chronologischen Angabe, der Lebensdauer einer Generation, umspannt wird, trägt auch das εὐθὺς und τότε keinen bloß malerischen, sondern einen streng zeitlichen Charakter. Was aber diese Theorie umgehen will, nämlich das Geständniß, daß die Propheten und Jesus in ihrer Zeitangabe geirrt hätten, dazu wird sie demnach gerade durch das Wesen der Perspective gezwungen, denn da die Perspective auf einer optischen Täuschung beruht, welche der Schauende in Gedanken rectificirt, so würde die Weissagung, da sie diese Berichtigung weder eintreten läßt noch auch deren Nothwendigkeit dem Leser auch nur andeutet, den Vorwurf, sich getäuscht zu haben, nicht von sich weisen können. Dagegen möchte man versucht sein, den neuerdings von Bertheau ¹⁾ für die alttestamentliche Prophetie aufgestellten Canon, daß alle Weissagung bedingter Natur sei, auch auf die Reden Jesu anzuwenden. Derselbe weist geschichtlich nach, daß weder die Propheten selbst noch ihre Zuhörer die Weissagung als Verhängung eines unabänderlichen Geschickes angesehen, sondern daß dieselbe nur die göttliche Intention des Handelns bezeichne, deren Realisation von dem Verhalten des Volkes gemäß der Idee des Alten Bundes als eines gegenseitigen Vertragsverhältnisses zwischen Gott und dem Volke abhängig sei. Trete daher die Erfüllung nicht ein, so sei dies eben nur durch das Verhalten des Volkes veranlaßt, indem sich Gott alsdann seines Rathschlusses habe gereuen lassen. Aber wenn auch hierbei eine ganze Reihe von alttestamentlichen Weissagungen ihre Erklärung findet, so doch nicht alle; denn da dem Propheten das Kommen des Heiles für Israel gewiß ist, so muß ihm auch die Erfüllung jener Bedingung, der dereinstigen Bekehrung des Volkes, gewiß sein. Je länger daher das verheißene Heil verzieht und je schwerer die Gerichte sind, welche über das Volk ergehen, es zur Buße rufen und von seinen unreinen Elementen reinigen, desto näher muß auch für den Blick des Propheten die end=

¹⁾ In dem Aufsatze: Die alttestamentliche Weissagung von Isr. Reichsherrlichkeit in seinem Lande, Jahrb. für deutsche Theol. Bd. IV. S. 335 ff. Die dort durchgeführte geschichtliche Betrachtung der alttestamentlichen Prophetie, die auch wir in dem Vorbergehenden zu Grunde gelegt haben, scheint bis jetzt leider noch wenig Frucht gebracht zu haben; wenigstens bewegt sich die Abhandlung von Tholuck: Die Propheten und ihre Weissagungen (1861) noch fast ganz in dem alten Geleise.

liche Erfüllung der Verheißung sein. Hieraus erklärt es sich, daß die Weissagung mit der Zeit immer zuversichtlicher wird, und wenn Johannes der Täufer die bevorstehende Ankunft des Messias ankündigt (Mtth. 3, 2.; Lk. 3, 9. u. 16 f.) und darauf hin tauft, ohne daß er Jesum kannte (Joh. 1, 31. u. 33.), so hat er sicherlich dabei keine stillschweigende Bedingung gemacht. Wie daher jener Canon nicht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen kann, so ist er insbesondere auch nicht auf Mtth. 24. anwendbar; denn die Zukunft des Reiches Gottes ist hier gar nicht mehr von dem zukünftigen Verhalten des Volkes abhängig, da in dem Jüngerkreise, dessen Wachsthum und Fortbestand Jesus nicht zweifelhaft war, das Reich Gottes bereits thatsächlich vorhanden war und die Bekehrung des ganzen Volkes von ihm nach den Erfahrungen, die er gemacht hatte, nicht erwartet wurde. Am wenigsten aber könnten wir uns entschließen, behufs Lösung unseres Problems die Weissagung als Ferngefühl der in der Gegenwart werdenden Zukunft, d. h. als Ahnung zu bestimmen¹⁾, denn dieses somatisch-psychische Phänomen ist zu unbestimmt und mattherzig, als daß es den prophetischen Geist irgendwie zu charakterisiren vermöchte. Die Lösung liegt vielmehr gerade in der bewußtesten, von dem Geiste Jahves, welcher den Propheten treibt, beherrschten Seite der Prophetie, wie in dieser auch das Wesen der Prophetie überhaupt liegt. Der Geist Jahves, der den Propheten beseelt und treibt, ist der von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit getragene Zweckgedanke des Reiches Gottes. In diesem Gedanken weiß er sich eins mit Jahve und redet daher in seinem Namen; derselbe treibt ihn, selbst gegen den Willen seines Fleisches und Blutes, zu weissagen; derselbe wird zu einer Macht in ihm, welche durch den *νοῦς* hindurch auch die *ψύχη* beherrscht und daher zugleich Zustände physischer und somatischer Art hervorruft; derselbe, als Anfang und Ziel der Welt, beherrscht seine ganze Weltanschauung. Aus dieser geistigen Disposition des Propheten entsteht die concrete Weissagung dadurch, daß er jene Idee zum Kriterium für den bisherigen Verlauf der Geschichte, für die Zustände des Volkes und die Lage der Weltmächte erhebt, daran das Maß der Annäherung der empirischen Welt an ihr göttliches Ziel ermißt, und nun aus den Zeichen der Zeit die Art der Weiterentwicklung und Vollendung des in der Gegenwart werdenden Gottesreiches deutet. Je mächtiger aber die Idee des Reiches Gottes in dem Pro-

¹⁾ So Eholud a. a. O. S. 62.

pheten ist und je günstiger die Zustände der Gegenwart für die Verwirklichung desselben sind, desto näher wird ihm auch das Ziel erscheinen. Denn das Hervortreten der eschatologischen Weissagung ist ja gerade durch die Zeitlage bedingt, indem dieselbe das paränetische Moment darin bildet, und es ist psychologisch nothwendig, daß, je energischer sittliche Zwecke angestrebt werden, desto näher ihre Realisation dem Handelnden erscheint. Hieraus erklärt es sich, daß gerade die Koryphäen der Prophetie das Heil als im Kommen begriffen ansahen, und wenn nun Jesus die persönliche Erscheinung des Reichsgedankens selbst ist, so wird man, wofern man seine Menschheit zu dem ihr gebührenden Rechte kommen läßt, es als eine Nothwendigkeit betrachten müssen, daß er seine Parusie mit der vollsten Zuversicht (Mtth. 24, 35.) als nahe bevorstehend dachte. Von dem Standpunkt objectiver Reflexion aus werden wir allerdings nicht umhin können, diese Erwartung als einen Irrthum zu bezeichnen, aber was in dem gegenwärtigen Falle auf intellectuellem Gebiete als ein Mangel erscheint, das ist, auf das ethische Gebiet übertragen, eine Tugend. Auf ethischem Gebiete aber und nicht auf dem der wissenschaftlichen Reflexion liegt die Würde und der ewige Werth der Person Christi; dieses allein hat er als die Sphäre seiner Wirksamkeit erkannt und bezeichnet; auf diesem bewegen sich alle Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller über die Person Christi. Indem aber Jesus in dem vorliegenden Falle für den Eintritt der eschatologischen Thatfachen den Zeitraum einer Generation bestimmt und den Mangel einer genaueren Bestimmung auf die Schranken seines Wissens zurückführt (Mtth. 24, 36.), hat er seiner Erkenntniß selbst eine Grenze gezogen, die sich verengern läßt, ohne daß dadurch seiner Größe Abbruch gethan wird.

Für die Auffassung der Reden Jesu ist die Anerkennniß, daß er seine Parusie als nahe bevorstehend betrachtet habe, von großem Gewicht; denn es liegt in diesem Gedanken, werde er nun direct ausgesprochen oder auch nur stillschweigend vorausgesetzt, nicht nur ein bedeutendes paränetisches Moment, indem er den Belehrungen Jesu einen feierlichen und ernststen Nachdruck gibt, die Größe der den Jüngern gestellten Aufgabe hervortreten läßt, ihren sittlichen Willen reinigt und kräftigt und die Zuversicht in den Erfolg ihres Berufes steigert, sondern er eröffnet auch den Zuhörern eine großartige Perspective und gibt dem ganzen Lehrsystem einen idealen Schwung. Das Vertrauen in die nahe Wiedertunft Jesu ist daher im apostolischen Zeitalter ein

mächtiger Hebel für die Entfaltung des Christenthums gewesen, und wo es in der Folge wieder hervortrat, da ist es, abgesehen von den schwärmerischen Auswüchsen, ein belebendes Element in der Kirche geworden. Die Berechtigung zu diesem Vertrauen liegt theils in dem oben Angeführten, theils darin, daß das Kommen des vollkommenen Gottesreiches das Resultat eines bald mehr, bald minder rasch vor sich gehenden Entwicklungsprocesses ist, dessen Höhenpunkte die Vollendung potenziell in sich schließen. — Einen nicht geringeren Einfluß übt dieselbe aber auch auf die Auslegung einzelner Stellen, wovon wir hier nur Ein Beispiel geben wollen. Die Worte: καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. (Mtth. 16, 18.) werden gewöhnlich (vgl. auch Meyer S. 322.) so erklärt, daß der Sinn herauskommt: Und die Pforten des Hades werden nicht so mächtig sein über meine Gemeinde, daß sie die Glieder derselben bei der Auferstehung werden zurückhalten können. Bei dieser Auslegung wird aber der Ausspruch, der den Sieg der Gemeinde über den Tod darstellen soll, bedeutend abgeschwächt, indem darnach der Hades also doch eine zeitweise Gewalt über dieselbe erlangt. Ihre ganze Kraft behalten die Worte nur, wenn sie mit der Erwartung der nahen Parusie in Zusammenhang gebracht werden, sofern dann vorausgesetzt wird, daß die Gemeinde als Ganzes (und von dieser ist ja nur die Rede, so daß Einzelne, welche früher sterben, nicht in Rechnung kommen), die Parusie noch erleben werde, also gar nicht von dem Hades werde überwältigt werden.

VI.

Die Entwicklung des Messianischen Lebens und Wirkens Jesu.

Wir haben in unseren bisherigen Untersuchungen bereits hinreichend Gelegenheit gehabt, zu erkennen, wie verkehrt es sei, das Leben und Wirken Jesu nach Art des falschen Supernaturalismus als ohne alle geschichtliche Vermittelung sich vollziehend und alle irdischen Bedingungen des Ursprungs und Wachstums überspringend zu denken. Diese Vorstellungsweise, welche auf einem durchaus unbiblischen Gegensatz von Göttlichem und Menschlichem, Irdischem und Himmlischem beruht, zerstört nicht allein die Geschichte, indem sie dieselbe aller göttlichen Gedanken und Kräfte entleert, sondern sie macht auch die Person Christi zu einem leeren Schemen, der, weil er selbst kein Leben hat, auch keins zu erzeugen vermag. Statt also, wie sie es beabsichtigt,

die Person Christi zu heben, entzieht sie derselben das, worauf ihr Werth beruht, ihre Wirkung. Denn es ist in der That nicht einzusehen, welcher ethische Effect von einer Persönlichkeit ausgehen könne, deren eigener sittlicher Gehalt nicht das Resultat eines entsprechenden Processes, sondern fast nur einer physischen Bestimmtheit ist, die in keinem Zusammenhange mit der geschichtlichen Wirklichkeit steht, weil sie in derselben nicht ihre Heimath hat, sondern gleichsam in eine fremde Welt verschlagen ist, die nicht in lebendiger Weise in die menschlichen Verhältnisse eingeht, um sie von innen heraus mit einem neuen Inhalt zu erfüllen und so eine concrete Anschauung göttlich-menschlichen Lebens zu gewähren. Die sittlichen und religiösen Elemente des Christenthums sind ja, wie wir gesehen haben, nur zwei Seiten derselben Sache und der Glaube ist nicht die Ueberzeugung von der Wahrheit christologischer Dogmen, sondern die sittliche Einheit mit der geschichtlichen Person Jesu Christi. Je mehr es der wissenschaftlichen Theologie gelingen wird, auf dem Wege besonnener und gesunder Kritik eine Christologie herzustellen, durch welche der Herr mitten in den lebendigen Zusammenhang der Geschichte, deren Wendepunkt und Zielpunkt er ist, hineingestellt wird, welche seinem Handeln den Charakter von Evolutionen des sittlichen Willens gibt und sein inneres Leben wie sein Wirken unter den Gesichtspunkt fortschreitender Entwicklung bringt, desto heller und eindringlicher wird seine Gestalt vor die Augen der Zeitgenossen treten, denen man es nicht verargen kann, daß sie mehr Sinn für geschichtliche als für dogmatische Größen haben, und es wird dann keiner künstlichen Apologetik mehr bedürfen, um die göttliche Hoheit der Person Christi dem kritischen Verstande plausibel zu machen.

Was wir also im Folgenden geben, ist eigentlich nur eine weitere Ausführung und Begründung aus den bisherigen Untersuchungen schon erkannter Wahrheiten¹⁾. Wir beginnen aber auch hier damit, daß wir zuerst eine Reihe von Aussprüchen Christi untersuchen, welche einen Fortschritt in seinem Leben und Wirken zu bezeichnen scheinen. Ein solcher liegt am klarsten in der Art vor, wie Jesus sich über die Würde seiner Person äußert. Die gewöhnliche Bezeichnung

¹⁾ Wir geben damit ein Seitenstück zu den von Weissäcker in den deutschen Jahrb. Bd. II. S. 154 ff. und IV. S. 716 ff. angestellten Untersuchungen über das Evangelium Johannis, müssen uns aber hier freilich auf die Andeutungen in den Reden beschränken.

für dieselbe ist der Menschensohn, und zwar wird dieselbe von ihm von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit gebraucht (vgl. Mt. 2, 10. u. 14., 62.). Für sein eigenes Bewußtsein liegt hierin, wie wir oben gesehen haben, der Gedanke, daß er der Messias sei, und dies wird sowohl durch den Zusammenhang, worin sich diese Benennung findet, als auch durch anderweitige Aussagen bestätigt. Denn wenn Jesus sich als der Menschensohn die Macht beilegt, Sünden zu vergeben (Mt. 2, 10.), so muß nach prophetischer Anschauung in ihm das Messianische Reich erschienen sein, und ebenso ist die ganze Bergpredigt nur verständlich unter der Voraussetzung, daß der Redende sich selbst für den Messias halte. Aber ebenso gewiß ist es auch, daß diese Identität von Menschensohn und Messias nicht ohne Weiteres vom Volke anerkannt worden sei. So oft auch Jesus den Ausdruck Menschensohn von sich gegenüber dem Volke gebraucht, so ist doch nirgendwo sichtbar, daß dasselbe ihn so verstanden habe, wie er ihn selbst verstand, und die wenigen Stellen, wo Jesus direct von jemandem aus dem Volke als der Messias bezeichnet wird (Mt. 1, 24.; 5, 7.; Mtth. 12, 23.), haben weder den Ausdruck Menschensohn, noch enthalten sie überhaupt mehr als vereinzelte Rundgebungen momentaner Erkenntniß, die daher auch keineswegs von Jesus beabsichtigt sind. Denn er selbst vermeidet es augenscheinlich, sich dem Volke nach seiner wahren Würde zu zeigen, indem er es den Jüngern verbietet, ihn als den Messias kundzugeben (Mtth. 16, 20.), und dasselbe Verfahren beobachtet er auch im Allgemeinen in Betreff seiner Wunder, sofern dieselben als Zeichen des Anbruchs der Messianischen Zeit angesehen werden konnten und dann schwärmerische Bewegungen des Volkes bewirkten. Wo er sich aber Attribute des Messias beilegt, da geschieht es in einer Weise, daß sie nur durch einen Schluß zur Erkenntniß seiner Messianität führen konnten (vgl. Mt. 2, 10.; 12, 6 ff.). Wofür ihn das Volk im Allgemeinen hielt, sagen ja die Jünger Mtth. 16, 14. selbst, wie auch das Bekenntniß des Petrus dort als etwas Neues auftritt und erst auf die Anfrage des Hohenpriesters Jesus sich unverhüllt als den Messias kundgibt. Da nun auch Mtth. 16, 13 ff. der Ausdruck Menschensohn, um mit Messias für gleichbedeutend gehalten zu werden, erst einer ausdrücklichen Erklärung bedarf ¹⁾, so ist

¹⁾ Will man hingegen geltend machen, daß der Sinn des Ausdrucks durch die Bücher Daniel und Enoch bekannt gewesen sein müsse, so ist doch wohl zu bedenken, daß die betreffende Stelle im Daniel keineswegs so allgemein verständ-

die Annahme unumgänglich, daß Jesus den wahren Charakter seiner Person vor dem Volke verhüllt habe. Dagegen nun könnte man einwenden, daß ja der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem und die darauf folgende Reinigung des Tempels eine offene Erklärung über das Wesen seiner Person enthielten. Aber es berechtigt uns nichts zu der Annahme, daß dieser Einzug nach Jesu Absicht mehr habe vorstellen sollen als eine gewöhnliche Festcaravane, bei welcher er natürlich den Mittelpunkt bildete. Denn es ist doch schwer zu glauben, Jesus habe dadurch, daß er auf einem Eselsfüllen ritt, das Volk an jene Messianische Stelle aus Sacharja erinnern wollen, zumal da Johannes (12, 16.) andeutet, es sei den Jüngern die Erinnerung an diese Stelle erst später gekommen. Wenn nun aber dieser Einzug dennoch in eine Messianische Declaration von Seiten des Volkes, welche nach Johannes (12, 9 ff. u. 17 f.) durch die Auferweckung des Lazarus veranlaßt war, auslief, so geschah dies eben ohne seine Absicht. Was hätte auch eine solche Messianische Selbstmanifestation bezwecken sollen? Durch äußerliche Triumphe eine neue Theokratie in Jerusalem zu gründen, das widerstrebte dem ganzen Charakter seiner Wirksamkeit; zudem hatte er ja, was kritisch nicht bezweifelt werden kann, seinen Jüngern die Nothwendigkeit seines Todes bereits angekündigt, und er ging nach Jerusalem, um denselben eben dort zu erleiden, konnte also unmöglich noch beabsichtigen, das Volk durch eine politische Demonstration für sich zu gewinnen. Sollte der Vorgang aber eine Mahnung an seine Feinde sein, doch den Messias des Volkes nicht zu verderben, so wäre doch dazu ein dem Geiste Jesu widersprechendes Mittel gewählt. Die Reinigung des Tempels aber, sei es nun, daß dieselbe, wie Markus (11, 12.) berichtet, am Tage nach dem Einzuge stattfand oder daß sie seiner früheren Wirksamkeit angehört, wie Johannes voraussetzt (Cap. 2.), war jedenfalls unzureichend, ihn als den Messias zu kennzeichnen, da sie weder einer durchgreifenden Reformation des Cultus entsprach, noch auf mehr als einen Propheten schließen ließ. Jesus hat also dem Volke theils durch den Gebrauch des Ausdrucks Menschensohn, theils durch Andeutungen wie Mk. 2, 10. seine Würde nur in verhüllter Weise zu erkennen gegeben, ohne jedoch die freie Anerkennung derselben von sich zu weisen. Der Grund dieses Verfahrens liegt in der

lich ist, daß jener Ausdruck, der ja an sich eine verschiedene Deutung zuließ, zu einer geläufigen Bezeichnung des Messias hätte werden können, und daß das Buch Henoch schwerlich populär war.

Tendenz und Art seines Wirkens; denn Jesus bezweckte ja nicht die Gründung einer neuen theokratischen Volksgemeinschaft, sondern die Gründung des göttlichen Reiches aus gläubigen Israeliten. Dies konnte nur auf dem Wege einer nach ihrem Messianischen Anspruch verhüllten Wirksamkeit geschehen, denn der entgegengesetzte Weg hätte unfehlbar zu politischen Ummwälzungen geführt. Erst der Tod Jesu räumte diese Schranke weg, da der gestorbene Messias ja nicht mehr fähig war, Volksoberrhaupt zu werden, und von da ab erstreckt sich daher auch die Predigt der Jünger nicht mehr blos auf den Satz: Das Himmelreich ist herbeigekommen (vgl. Mtth. 10, 7.), sondern sie hat die Messianität Jesu zu ihrem wesentlichen Inhalt. — Anders dagegen verhält sich der Herr gegenüber den Jüngern. Hier ist seine Messianität nicht allein die stillschweigende Voraussetzung aller seiner Reden, sondern er legt sie sich auch vom Anfange seines Unterrichts an unverhüllt bei (Mtth. 7, 21 ff.). Dennoch aber ist es der Relation der Synoptiker zuwider, anzunehmen, Jesus habe die Jünger nur unter der Voraussetzung und mit der Bedingung angenommen, daß sie in ihm den Messias erkannten. Da ihm vielmehr seine Messianität nicht als eine fertige Thatsache, sondern als eine Lebensaufgabe gegenüberstand, deren endliche Lösung ihm freilich gewiß war, und außerdem die Jünger ihre traditionelle Christologie umbilden mußten, wosfern sie in Jesu den Messias erkennen sollten, so konnte er an seine Jünger nur die Forderung stellen, daß sie allmählich durch Anschauung seiner Person und seines Wirkens zur Auerkenntniß seiner Würde gelangten. Diese Auerkenntniß konnte durch ernste Zweifel hindurchgehen, ja sie konnte, wo sie wie bei Judas mit einer auf das Materielle gerichteten Gesinnung zu kämpfen hatte, vielleicht gar nicht erfolgen, keinesfalls aber konnte sie von vorn herein als festes und gewisses Bekenntniß auftreten, sondern mußte erst dazu werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist uns die Erzählung der Synoptiker von dem Bekenntnisse des Petrus verständlich; denn dieses Bekenntniß tritt dort als etwas Neues auf. Die Worte: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas, da Fleisch und Blut es dir nicht geoffenbaret hat, sondern mein Vater im Himmel“ können ja unmöglich auf ein Bekenntniß gehen, das eine bloße Wiederholung oder Befräftigung eines früheren war ¹⁾; denn wie paßt dazu die Seligpreisung, die Zurückführung

¹⁾ Als solche wird es auch blos aufgefaßt, um über die Differenz mit den Joh. 1, 40 ff. berichteten früheren Bekenntnissen der Jünger hinweg zu kommen.

der erlangten Erkenntniß auf göttliche Offenbarung und die nachfolgende Verheißung? Nein, sie müssen sich auf ein Bekenntniß beziehen, das hier zum ersten Male abgelegt wird und einen bedeutenden Fortschritt in dem Wirken des Herrn wie im Leben der Apostel bezeichnet. Von da an datirt die Existenz der christlichen Gemeinde, deren Grundstein ja Petrus eben durch sein Bekenntniß geworden ist (B. 18.) und tritt daher eine Aenderung in den Belehrungen Christi ein, indem er ihnen nunmehr die Nothwendigkeit seines Sterbens und die ganze Zukunft seiner Person eröffnet.

Auch in ihrem Beginn zeigt die Wirksamkeit Jesu nicht der Art des abgerissenen, unvermittelten Handelns, sondern er knüpft in lebendiger Weise an die Verkündigung Johannis des Täuflers an. Johannes begann seine Mission mit dem Rufe: „Ändert euern Sinn, denn das Himmelreich hat sich genahet“ (Mtth. 3, 2.). An dieses Wort anknüpfend, erhebt auch Jesus den Ruf: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes hat sich genahet; ändert euern Sinn und glaubet an das Evangelium“ (Mk. 1, 15.); er bekennt sich zu dem Werke Johannis des Täuflers als eines gewaltigen Bahnbrechers des Reiches (Mtth. 11, 12.) und empfängt nach der Erzählung des vierten Evangelisten sogar seine ersten Jünger aus den Schülern des Johannes.

Betreffen diese Aussprüche mehr den Fortschritt des Wirkens Jesu, so führt uns dagegen eine Reihe anderer in die Entwicklung seines inneren Lebens ein. Wir meinen die Aussprüche über sein Leiden. Eine erste Andeutung desselben könnte man Mk. 2, 20. finden. Aber der Ausdruck *ἀπαρθῆναι* ist so allgemein, daß er nicht von dem Tode am Kreuze, oder auch nur von dem Tode überhaupt verstanden zu werden braucht. Denn Jesus vergleicht ja das Zusammenleben mit seinen Jüngern mit demjenigen des Bräutigams und seiner Freunde. Wie nun das Zusammenleben dieser aufhört, wenn die Hochzeit vorüber ist und sich der Bräutigam mit seiner Braut zurückzieht, so hört auch das Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern auf, wenn

Diese zu lösen hat freilich seine Schwierigkeit, wenn man die Geschichtlichkeit beider Erzählungen aufrecht erhalten will; aber es hat deshalb der Exeget kein Recht, ein so klares Sachverhältniß wie das vorliegende in irgend einer Weise zu alteriren. Die einfachste Lösung wäre noch die Annahme, die Jünger seien später wieder an ihrem Erkenntniß irre geworden; aber auch hierbei kommt der Bericht der Synoptiker, der alle Merkmale der Ursprünglichkeit an sich trägt, nicht zu seinem Rechte, und es bleibt uns daher nichts übrig, als der Erzählung bei Johannes die objective Geschichtlichkeit abzusprechen.

er nach Errichtung seines Reiches (dies ist die Hochzeit, vgl. Mtth. 22, 2 ff.) von seinen Jüngern getrennt wird, sei es nun durch einen natürlichen oder einen gewaltsamen Tod oder auch durch anderweitige Umstände. In diesem allgemeinen Sinne müssen es die Jünger selbst verstanden haben, denn seine spätere Leidens- und Todesverkündung ist ihnen etwas ganz Neues und muß durch wiederholte Belehrung ihrem Verständniß vermittelt werden. Erst nachdem Petrus sein Bekenntniß abgelegt hatte und so eine gewisse Bürgschaft vorhanden war, daß jene Verkündung nicht einen Abfall der Jünger vom Glauben an seine Person zur Folge haben werde, unternimmt es Jesus, über sein bevorstehendes Schicksal mit ihnen zu reden. Er eröffnet ihnen die Nothwendigkeit, daß der Menschensohn viel leiden, von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen werden und getödtet werden müsse (Mt. 8, 31.). Diese Kunde muß die Jünger überrascht haben, denn Petrus weiß sich so wenig in dieselbe zu finden, daß er dem Herrn Vorwürfe über sein Vorhaben macht, und Jesus macht in der Folge sein Leiden zum Gegenstande eines besonderen Unterrichts (Mt. 9, 31.; 10, 32 f.). Es fragt sich nun, ob wir diese Thatsache dahin zu verstehen haben, daß Jesus mit seiner Leidensverkündung bisher nur zurückgehalten habe oder ob wir voraussetzen müssen, daß er jetzt erst zur Einsicht in die Nothwendigkeit seines Leidens gelangt sei. Wir entscheiden uns für das Letztere, denn da diese Nothwendigkeit geschichtlich bedingt ist durch den Widerstand, welchen Jesus im Verlauf seiner Wirksamkeit fand, so kann sich das Bewußtsein um dieselbe auch nur an der Erfahrung dieses Widerstandes entwickelt haben. Die einzelnen Momente dieses inneren Vorganges können wir freilich nicht mehr verfolgen; aber die Opposition der Pharisäer, die bereits zur Verfolgung überging (vgl. Mt. 3, 6.) das Schicksal Johannis des Täufers und der Vorgang vieler Propheten (vgl. Mtth. 23, 34 ff.) mußte ihm die Unmöglichkeit eines stillen Verlaufes seines Wirkens klar machen; je größer aber der Conflict zwischen ihm und der herrschenden Partei war, desto stärker trat an ihn die Aufforderung heran, nicht zu weichen, sondern seinen Lebenszweck allen feindlichen Mächten gegenüber aufrecht zu erhalten, und so mußte er allmählig zur Gewißheit gelangen, daß sein Werk nicht ohne Leiden und Tod vollendet werden könnte, sondern daß diese gerade das Mittel werden müßten, die Welt zu überwinden. War nun aber hiermit zugleich die Nothwendigkeit gegeben, ein neues, der herrschenden Anschauung fremdes Moment in die Idee des Menschen-

sohnes oder Messias aufzunehmen, so mußte sich in dem Bewußtsein Jesu ein dialektischer Proceß entspinnen, dessen Erhabenheit wir nur ahnen können. Wollte man hiergegen einwerfen, daß auf diese Weise der Tod Jesu nur das Product einer durch menschliche Verhältnisse, nicht aber durch einen überzeitlichen Rathschluß herbeigeführten Nothwendigkeit erscheine und daß dabei von Erlösung und Versöhnung nicht mehr die Rede sein könne, so ist wohl zu bedenken, daß jener Rathschluß sich doch irgendwie geschichtlich documentiren muß und daß nach richtiger Einsicht in die neutestamentliche Erlösungs- und Versöhnungslehre die vorbildliche Hingabe an den göttlichen Weltzweck des Reiches Gottes die Wurzel derselben bildet. Freilich wird auch hiergegen der abstracte Dogmatismus noch Vieles zu erinnern haben, aber wir möchten doch wissen, wie derselbe sich den in den Evangelien vorliegenden Sachverhalt auseinandersetzen will, ohne denselben total zu alteriren. Denn zu der Schriftmäßigkeit eines Lehrsatzes gehört mehr, als die traditionelle Dogmatik zu geben pflegt, nämlich nicht allein der Nachweis der logischen Uebereinstimmung mit einer Anzahl von apostolischen Sprüchen, sondern auch die genetische Entwicklung des in diesen durch Analyse gefundenen Sinnes aus den Selbstzeugnissen Christi und den sie begleitenden Thatfachen. Wo diese nicht gelingen will, da liegt die Schuld entweder an jener Analyse oder es muß eine Abweichung der apostolischen Anschauung von derjenigen des Herrn angenommen werden, der betreffende Lehrsatz aber kann alsdann nicht als schriftgemäß gelten. Wir glauben dagegen mit unserer Auffassung sowohl den eigenen Gedanken Christi wiedergegeben als auch die Wurzel der apostolischen Lehre bezeichnet zu haben. Demgemäß sehen auch wir in dem Leiden Christi nicht das Resultat zufälliger Ereignisse, sondern die Verwirklichung eines überzeitlichen göttlichen Rathschlusses. Aber für das Bewußtsein Jesu mußte dieser Rathschluß Gegenstand fortschreitender Erkenntniß werden und es mußten ihm also von Anfang verschiedene Möglichkeiten eines Abschlusses seiner irdischen Wirksamkeit vorliegen. Nur so erklärt es sich, wie er in jenem Seelenkampf in Gethsemane noch daran denken konnte, es könne der Zweck seines Wirkens auch ohne Leiden erreicht werden (Mt. 14, 36.). Wir würden uns in nutzlose Hypothesen verlieren, wollten wir constataren, wie sich Jesus im Einzelnen die Vollendung seines Werkes ohne sein Leiden gedacht habe; aber daß eine Wirksamkeit, die mit dem natürlichen Tode abschloß, für sein Messianisches Bewußtsein nicht vorstellbar gewesen sei, ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil

ja auch die ältere Prophetie sich nicht den Messias, sondern nur das Messianisch=Davidische Geschlecht als ewig lebend dachte (vgl. Ezech. 45, 8.; 46, 18.). Hat sich aber Jesus seine erste Parusie in der Form endlicher Entwicklung verlaufend vorgestellt, so gehört dazu auch der natürliche Tod. Aber den natürlichen Tod wie den Kreuzestod konnte er freilich nur in Verbindung mit der Auferstehung denken, denn so wenig der göttliche Weltzweck vergänglich ist, so wenig darf es auch die Persönlichkeit sein, welche der Träger desselben geworden ist. An die Verkündigung seines Todes reiht sich daher jedesmal die seiner Auferstehung, und gerade im Angesicht des nahen Kreuzestodes entfaltet sich die ganze Fülle seines eschatologischen Bewußtseins.

Wenn wir von hier aus den ganzen Verlauf unserer Erörterungen überblicken, so stellt sich uns das Leben und Wirken Jesu als ein solches dar, das stufenweise bis zur adäquaten Darstellung der Idee der Menschheit emporsteigt und auf festem geschichtlichen Boden wie in fortschreitender organischer Entfaltung den göttlichen Weltzweck vorbildlich realisirt. Gegen diese Betrachtungsweise, welche das Göttliche nicht außerhalb, sondern innerhalb der organischen Thätigkeit und der geschichtlichen Ordnung sieht, den Vorwurf des Rationalismus zu erheben, das hieße einem abstracten deistischen und daher unbiblischen Spiritualismus das Wort reden. Dieselbe hat sich gerade an den schwierigsten Punkten unserer Untersuchung bewährt und ist daher keineswegs ein von außen an die Schrift herangebrachtes philosophisches Princip, sondern sie enthält im Grunde die metaphysische Anschauung dieser selbst. Es bedarf nur weniger Andeutungen, um zu begreifen, daß in ihrem Lichte die Christologie eine ganz neue Gestalt erhält. Was die alte Theologie als die Gottheit Christi bezeichnet hat, das fällt darnach, so sonderbar dies auch klingen mag, mit seiner idealen Menschheit zusammen. Gott objectivirt sein eigenes Wesen in dem persönlich und darum als Mensch gedachten Weltzwecke, und dieser göttliche Gedanke wird in Jesu Fleisch, aber nicht auf dem Wege mechanischer Herstellung, sondern auf dem organisch-ethischer Entwicklung, indem der von Gott dazu prädestinirte und prädisponirte Mensch Jesus den göttlichen Weltgedanken in sein Selbstbewußtsein aufnimmt und durch seine gesammte Lebensthätigkeit zur Darstellung bringt. Dieser Gedanke ist die Grundlage der ganzen neutestamentlichen Christologie ¹⁾, weil er die Grundlage des Selbstzeugnisses Jesu ist, wie

¹⁾ Wir kommen damit auf anderem Wege zu demselben Resultate wie Bey-

wir oben gesehen haben, und nur von ihm aus sind die christologischen Vorstellungen der Apostel zu begreifen. Dann bedarf es nicht der widerspruchsvollen Vorstellung von einer realen persönlichen Präexistenz, bei welcher doch niemals eine Einigung von Dogma und Geschichte erreicht werden kann, noch der abstrusen Lehre von einer der Fleischwerdung des Logos vorangehenden Kenosis, noch der Uebertragung einer griechischer und nicht biblischer Anschauung entsprungenen Vorstellung von einem Unter- oder Nebengott auf die Person Jesu, um den göttlichen Gehalt und Charakter derselben begrifflich zu fixiren; sondern indem Christus die Idee der Menschheit repräsentirt, ist er zugleich der Repräsentant, das Ebenbild und Organ Gottes und daher behält selbst das Prädicat *θεός*, ohne Einschränkung auf den erhöhten, mit solcher auf den irdischen Christus angewandt, seine vollkommene Berechtigung.

schlag in seiner Abhandlung „zur Paulinischen Christologie“ (Stud. u. Krit. Jahrg. 1860. S. 431 ff.). Diese Abhandlung ist ein schöner Beitrag zur Erörterung einer Frage, von deren Lösung in unserer Zeit Vieles abhängig ist; aber wir haben freilich wenig Hoffnung, daß es sobald gelingen werde, die darin vertretene Christologie der dogmatischen Aengstlichkeit Vieler, die dasjenige, was der Apostel als Offenbarung ansieht, gern in ein Mysterium verwandeln, um eine Krücke für ihre Unsicherheit zu haben, annehmbar zu machen und so eine Christologie zur Geltung zu bringen, die eine lebendige und darum auch lebenerweckende Anschauung von der Person Christi gewährt.

Anzeige neuer Schriften.

Exegetische Theologie.

Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Hievon sind mehrere Theile in neuer Auflage erschienen:

Dritte Abtheilung. Biblisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte. Dritte, verb. u. verm. Aufl. 1861.

Die zweite Auflage des Commentars zur Apostelgeschichte ist 1854 erschienen; in die Zwischenzeit von hier bis zur dritten Auflage fallen eine Reihe wichtiger Erscheinungen der hieher gehörigen Literatur. Ewald's Geschichte des apostolischen Zeitalters, die zweite Auflage von Lechler's Geschichte dieses Zeitalters, ebenso von Nitsch's Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche, Wieseler's Galaterbrief und manche kleinere Arbeiten. Es war also für die neue Auflage Manches zu berücksichtigen und zu verarbeiten; daß der Verfasser dies mit gewohnter Treue und Sorgfalt gethan, zeigt schon die Vermehrung des Umfanges von 471 auf 520 Seiten; aber nicht bloß was sich von außen dargeboten hat, ist benutzt worden; sondern die Arbeit zeigt überall die unermüdete eigene Thätigkeit, der es auch nicht zu geringe ist, an Satz und Wort zu bessern, wo dies zum Vortheil der Sache zu sein, zur schärferen Fassung oder richtigeren Darstellung zu dienen scheint. Sonst ist die Auffassung fast durchaus dieselbe geblieben, nur Manches entschiedener ausgesprochen als früher, Weniges wirklich verändert. So spricht sich der Verf. S. 7. noch stärker als früher für die Glaubwürdigkeit des Buches aus, wenn gleich die Grade derselben nach den verschiedenen Bestandtheilen und dem Ursprung und Charakter unterschieden werden. Die verstärkte Ueberzeugung von der historisch unbefangenen Haltung des Buches konnte sich nur erfolgreicher darlegen, wenn die Composition noch eingehender, d. h. nicht bloß in Abwehr der Angriffe, sondern in lebendiger Nachbildung entwickelt wäre. Einzelne Modificationen, welche der Verf. in der neuen Auflage hat eintreten lassen, dürften nicht über allen Zweifel erhaben sein. So hatte die zweite Auflage die Beschränkungen des Decretes, das in Capitel 15. aufgestellt wird, wenigstens als geschichtliches Analogon des Proselytenthums gelten lassen, Seite 278., während jetzt Seite 310. gesagt ist, daß die Sache mit dem Proselytenthum des Theores gänzlich nichts gemein habe. Aber das Einzige, was dafür geltend gemacht werden kann, ist doch, daß sich die Noachischen Gebote und die des Aposteldecretes nicht ganz decken. Dies ist jedoch mehr scheinbar, da doch die nach Umständen praktischen Punkte der ersteren in den letzteren wieder erscheinen. Man wird das um so weniger abweisen dürfen, wenn man berücksichtigt, daß bei der diesen Zusammenhang leugnenden Erklärung die πορνεία in einem Sinne genommen werden muß, wie sie doch gewiß den ex hypothesi

Christen gewordenen nicht erst aus Rücksichten der Unbequemung an das Gesetz verboten werden kann, während die Anerkennung dieses Zusammenhanges allein die befriedigende Erklärung gibt. In demselben Capitel wäre wohl bei V. 21. die Verbesserung der in der 2. Aufl. gegebenen und auch jetzt festgehaltenen Erklärung zu wünschen, wonach die Verkündigung des Gesetzes, die aller Orten stattfindet, den Grund für die Auflage an die Heidenchristen abgeben solle, weil sonst der Contrast und das Aergerniß allzu groß wäre. Diese Erklärung hat allerdings den Wortlaut der Verbindung nicht gegen sich; aber sie entspricht nicht dem Gedankengang der Rede des Jakobus. Diese ist so gehalten, daß ein Motiv solcher Auflage gar nicht mehr erwartet werden kann, sondern nur eine Begründung dafür, daß dieselbe noch weiter auszudehnen nicht nöthig ist. — Doch ist es nicht meine Absicht, mich, da ich nur die Anerkennung für die tüchtige Fortführung des Commentars aussprechen wollte, in solche Bemerkungen über dessen Haltung in einzelnen zweifelhaften Dingen zu verlieren. Auch das möchte ich nur berühren, daß der Verf. (S. 14.) seine frühere Ansicht, der abgebrochene Schluß des Buches sei durch politische Rücksichtnahme begründet, nun dahin abgeändert hat, daß Lukas wahrscheinlich schon in der Absicht, noch ein drittes Buch zu schreiben, so das zweite beendet habe. Die Vergleichung des Endes des Evangeliums und des Anfangs der Apostelgeschichte bietet aber hiefür keine zutreffende Analogie. Dort erzählt er allerdings dasselbe Ereigniß kurz am Schlusse des ersten Buches, das er dann am Anfang des zweiten noch einmal eingehender darstellt. Hier aber würde am Schlusse des zweiten auch die vorläufige Erwähnung dessen, was nach allem Vorhergehenden hieher gehörte, ganz fehlen. So ist also gerade das Auffallende durch jene Analogie nicht erklärt, und man wird keine andere Wahl haben, als entweder, da eine zufällige Verhinderung der Fortsetzung durch die gerundete Darstellung am Schlusse ausgeschlossen ist, entweder ein Verschweigen des weiteren aus Absicht anzunehmen, oder dasselbe aus der persönlichen nächsten Bestimmung des Buches zu erklären, für welche die Kenntniß des Ausganges vorausgesetzt werden darf. Denn daß die Schrift vor dem Ausgang des Apostels Paulus beendet sei, wird ebenfalls dadurch ausgeschlossen, daß dessen Aufenthalt und Wirken in Rom in so bestimmter Begrenzung (28, 30.) noch erwähnt ist. Und gerade diese letzten Worte machen es überaus wahrscheinlich, daß der Erzähler hier in den Kreis der Dinge eingetreten ist, die dem Freunde, für den er schreibt, so bekannt als ihm selbst sind, so daß er mit viel-sagender Hinweisung schließen kann.

Fünfte Abtheilung. Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage.

Auch diese neue Auflage des Commentars zum Korintherbrief zeugt von dem rüstigen Fleiße des Verfassers und seiner sinnigen Aufmerksamkeit auf den Gang der Literatur. Dieser Commentar sticht ganz besonders vortheilhaft von manchem andern durch die Klarheit und Besonnenheit ab, welche gerade bei dieser Schrift besonders nöthig sind, aber eben deshalb auch sehr leicht verloren werden. Wenn auch bei seiner jetzigen Gestalt noch Etwas zu wünschen übrig ist, so möchte es sich am ersten um ein noch schärferes Eingehen auf die concreten Verhältnisse, ein noch lebendigeres Erfassen des Tones, der in diesem Briefe herrscht, oder seiner ganz ausgeprägten Briefnatur handeln. Beispielsweise führe ich das neunte

Capitel an. Der Verf. leitet dasselbe so ein: Der Apostel bestätige den Grundsatz liebevoller Selbstverlängnung, den er in Betreff eines einzelnen Punktes ausgesprochen habe, jetzt an seinem allgemeinen Verhalten, von welchem jenes Einzelne nur eine besondere Aeußerung war, und zeige so, wie er ungeachtet seiner Freiheit und Apostelschaft, auf das wohlbegründete Recht, sich von den Gemeinden erhalten zu lassen, verzichte und sich nach Aller Bedürfnissen bequeme. Wie Wettkämpfer sollen die Leser nach dem Kranze, durch Enthaltbarkeit bereitet, ringen, wie auch Paulus durch Selbstüberwindung des Preises würdig zu werden suche. Bei dieser Auffassung scheint mir, so wenig sich positiv dagegen sagen läßt, doch gerade die Hauptsache nicht hervorgekehrt. Der Apostel geht ja nicht auf sein allgemeines Verhalten über, sondern die Digression, die er macht, handelt gerade von einem ganz concreten Erweise seiner Gesinnung; es muß aber seine besonderen Gründe haben, warum er diese Digression, die nicht im Zusammenhang begründet ist — deswegen eben ist es eine Digression — macht. Und wer kann daran zweifeln, daß bei dieser Gelegenheit, — nur weil ihn eine verwandte Gedankenreihe darauf geführt hat, die Stimmung hervorbricht, welche Paulus durch den ganzen Brief hindurch in sich trägt. Daß er dabei seinen Unmuth über die Anfeindungen und Zurücksetzungen, die ihm das Parteiwesen in der Gemeinde zugezogen hat, Lust macht und den Gründen, die man gegen ihn vorbringt, entgegentritt? Man kann allerdings die Bedeutung dieses Parteiwesens, wie der Verf. in der Einleitung hervorhebt, überschätzen, man kann es aber auch zu sehr zurückstellen und dann gehen in der Erklärung die feineren Bezüge, der lebendige Pulschlag der Stimmung verloren. So kann ich auch nicht die Fragen in 9, 1., noch auf die Rücksichtnahme, von welcher in 8, 13. die Rede war, beziehen. Dort war von einer allgemeinen Christenpflicht die Rede: was haben mit dieser die Verusungen auf seine Apostelwürde zu thun? Sie erklären sich nur aus dem Folgenden, und daran zeigt sich, daß hier schon die Abschwelung eingetreten ist, nämlich eben zu seiner angefochtenen Apostelstellung in Korinth. So kann aber auch das *οὐκ ἔστιν ἡγοῦν τὸν κύριον ἐώρακα*; nur eine ganz concrete Beziehung haben, und wie nahe liegt es, dasselbe zur Erklärung derer, die *τὸ ζῆλον* sein wollen, zu verwenden. Der Verf. freilich bleibt in Beziehung auf diese Partei dabei stehen, daß sie die an sich richtige Verwerfung aller Menschenautorität als Sonderprincip geltend gemacht und sich dadurch verfehlt haben. Aber dies ist doch eine viel zu abstracte Wendung, und ist weder recht zu begreifen, wie sich so eine Partei sollte gebildet, noch wie Paulus diese als solche sollte bekämpft haben.

Der Verf. konnte die Harleß'sche Schrift über die Ehescheidungsfrage nicht mehr im Commentar berücksichtigen, er erklärt sich aber noch im Vorwort über sie, d. h. über ihre Auslegung und Anwendung von 1 Cor. 7., besonders V. 15. Harleß hat aus diesem *εἰ δὲ ὁ ἄγιος χωρίζεται χωρίζεσθαι* die Berechtigung zur Ehescheidung christlicher Ehen wegen bösscher Verlassung abgeleitet. Meyer erklärt sich bei aller Anerkennung der Harleß'schen Arbeit entschieden hiegegen, und zwar deswegen, weil man nicht wie Harleß will, das was Paulus von einem *ἄγιος* sagt, auch auf einen unchristlich gesinnten Christen übertragen dürfe, dieser vielmehr immer unter den vom Apostel in V. 10. aufgestellten Kanen falle, dem Gesetze Christi verpflichtet sei, und daher auch der andere Theil ihm gegenüber nicht die Freiheit habe, wie gegenüber von einem Ungläu-

tigen. In der Hauptsache ist dies ohne Zweifel richtig, nämlich insofern, als bei einem noch so unchristlich gesinnten Christen das vinculum, welches der Apostel in der Kategorie der *οἱ γεγαμηκότες* B. 10. annimmt, vorausgesetzt werden muß, während die Freiheit bei den gemischten Ehen (*οἱ λοιποὶ*), von denen B. 15. die Rede wird, lediglich darauf beruht, daß es hier allererst noch von dem Willen beider Theile abhängt, ob dieses vinculum zu Stande kommt. Also so unmittelbar kann man hier freilich nicht jenen Scheidungsgrund erheben. Aber wie auch Meyer andeutet (er sagt: wie dieser Scheidungsgrund gleichwohl biblisch zu begründen sei und unter was für Beschränkungen, gehört nicht hieher), damit ist der Versuch, den Harleß aufs Neue gemacht hat, noch keineswegs ganz abzuweisen. Es fragt sich nämlich, ob man so ohne Weiteres unsere Ehe mit der in B. 10. vorausgesetzten identificiren kann. Hier handelt es sich um eine Verbindung, die im engen Kreise der gläubigen Gemeinschaft geschlossen ist, nicht um eine kirchliche Eheschließung, die ihrem Wesen nach mehr Civilehe ist, doch auch hieher gehört es nicht, dies weiter zu verfolgen. Dem Verf. müssen wir auch hier wie anderwärts Dank wissen, daß er von seiner Exegese die theologische Begehrlichkeit ferne hält.

Dreizehnte Abtheilung. Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer. Von Dr. Gottlieb Lünemann. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 1861.

In der Erörterung über den Verfasser des Briefes hat diese Auflage einen ansehnlichen Zuwachs erhalten durch das Eingehen auf die Meinung Delitzsch's, daß der Sprachgebrauch eine auffallende Identität mit dem des Lukas zeige. Während Delitzsch seine Belege hiefür nur als Bemerkungen an Ort und Stelle durch seinen Commentar zerstreut hat, so hat sich Lünemann die Mühe genommen, sie zusammenzusuchen und hier wenigstens in eine Reihe gebracht wiederzugeben. Mehr hat er dann freilich auch nicht gethan; er sagt nur im Allgemeinen, wenn man dieselben kritisch sichte, und dasjenige davon sondere, was nicht ausschließlich dem Lukas und dem Hebräerbrief eigenthümlich sei, auch in Abrechnung bringe, was Lukas erst aus der von ihm benutzten Quelle aufgenommen habe, und auf vereinzelte Ausdrücke und Wendungen kein Gewicht lege, die ein Gemeingut theils der griechischen Sprache überhaupt, theils der späteren Gräcität insbesondere waren und nur zufällig zugleich bei Lukas und im Hebräerbrief sich finden, so bleibe von einer wirklichen Verwandtschaft, wie sie zwischen Werken desselben Verfassers sich nachweisen lassen müßte, gar nichts übrig. Ein näheres Eingehen scheint ihm aber wohl deswegen überflüssig, weil er, wie hier aus der früheren Auflage wiederholt ist, schon den Umstand für entscheidend gegen die Lufashypothese ansieht, daß Lukas ein Heidenchrist sei, während der Verfasser des Hebräerbriefes nur ein geborener Jude gewesen sein könne. Was ist aber eigentlich damit gesagt? Lünemann selbst hält an der großen Wahrscheinlichkeit der Apollos-Hypothese fest. Der Verfasser ist ihm also zwar geborener Jude, aber Alexandriner und Pauliner, und dies ist ihm offenbar die viel wesentlichere Kategorie, gegen welche die Nationalität kaum noch viel in Betracht kommt. Ich kann auch der Bemerkung S. 14. Anm. nur beistimmen, daß man keinen Grund habe, den Brief wegen seiner individuellen,

selbstständigen Färbung gar nicht für das Werk eines Pauliners zu halten, sondern in ihm eine spätere Stufe des urapostolischen Judenthums zu erblicken, wie neuerdings mehrere gethan haben. So wenig ich daher Grund für die Lufashypothese sehe, so kann ich doch nicht einräumen, daß dieselbe mit der Nationalität des Verfassers des Hebräerbriefes schon beseitigt sei. Und worauf stützt sich diese überhaupt? doch nur auf seine Vertrautheit mit der alttestamentlichen Schrift, auf seine in dieser ganz beruhenden Denkweise. Aber Delitzsch hat wohl nicht so ganz Unrecht, wenn er meint, daß auch ein Pauliner wie Lucas sich in Jüdisches und Christliches so eingelebt haben könne. Jedenfalls sind auch hier andere Momente als die Geburt entscheidend. Es ist freilich ein großer Unterschied zwischen dem Geiste des Briefes und dem, der in nachapostolischen Erzeugnissen heimisch ist, ein Unterschied, welcher gerade im Verhältnisse zum Alten Testamente am stärksten hervortritt; aber nicht die Geburt der Schriftsteller des apostolischen Zeitalters, sondern eben der Gesamtgeist des apostolischen Christenthums ist hier das Entscheidende. Gerade deswegen nun würde es sich wohl lohnen, jenen vermeinten sprachlichen Nachweis bei Delitzsch näher zu untersuchen; derselbe beruht doch auf der Verwandtschaft zweier Erzeugnisse des paulinischen Geistes, und es ließe sich deshalb wohl auch ein nicht bloß negatives Resultat der Kritik darüber aufstellen.

Was die Empfänger des Briefes betrifft, so hält der Verf. auch jetzt daran fest, daß dieselben in Palästina zu suchen seien. Er hat früher die Gegengründe gegen diese Annahme ganz kurz mit der Erwiederung beseitigt, daß die Palästinenser wohl mit Apollos und nach des Paulus' Tod auch mit Timotheus in einem allgemeineren Freundschaftsverhältnisse gestanden sein können, und daß man im Uebrigen nicht vergessen dürfe, es handele sich um die zweite Generation der Christenheit. Jetzt hat er hier noch einen weiteren Abschnitt eingeschaltet, in welchem er die besonderen Gründe, die Köstlin gegen palästinensische Lehre geltend gemacht hat, aufzählt und zu widerlegen sucht. Indessen fallen Nr. 3—5. diese Gründe im Wesentlichen mit Nr. 3. der auch von Andern vorgebrachten Einwendungen, ebenso Nr. 6. von jenen mit Nr. 2. von diesen zusammen, indem Köstlin hier nur schärfer und eingehender jene Instanzen ausgeführt hat. Es ist also nicht recht zu sehen, warum beides zweimal aufgeführt wird. Aber auch die Widerlegung kann ich keineswegs für durchaus gelungen und die Sache deshalb für abgemacht ansehen. Köstlin hat an verschiedenen Momenten darge-
than, daß sich aus denselben ein anderes Bild von den Zuständen und der Geschichte dieser Gemeinde ergibt, als sich dasselbe bei Jerusalem voraussetzen läßt. Kann man auch bei dem einen oder anderen dieser Momente Zweifel erheben, so wird doch, wie dies in der Natur der Sache bei solchen kritischen Untersuchungen liegt, die Summe der Momente entscheidend. Namentlich aber kann ich nicht mit dem Satze des Verf. übereinstimmen, daß es eine der ganzen Argumentation des Briefes überall zu Grunde liegende Voraussetzung sei: die Empfänger desselben theilnehmen sich noch fortwährend am jüdischen Tempel- und Opferdienst, und halten die Theilnahme daran für ein nothwendiges Erforderniß der völligen Sühnung der Sünden. Den Beweis dafür ist uns der Verf. schuldig geblieben. Indessen — darüber, was den Argumentationen des Briefes als Voraussetzung zu Grunde liege, kann man vielleicht streiten, wiewohl mir auch hier das Gegentheil deutlich genug scheint. Aber die Probe ist ja wohl da zu machen, wo der

Verf. die Anwendung seiner Argumentation eintreten läßt. Sehen wir nun 10, 19 ff. an, wo ist da Raum für die Vorstellung: es handle sich bloß etwa um die richtigen Gedanken bei der Theilnahme am Tempelkienste, darum, daß man demselben nicht neben dem Glauben an Christus zu großen Werth beilege? welche Gefahr wäre bei jener Voraussetzung in der Argumentation 10, 28 f. gelegen. Daß diese gebraucht werden konnte, spricht, wie die ganze Ermahnung, dafür, daß es sich um Christen handelt, für welche auch der Gedanke der Theilnahme an jenem Cultus ein Abfall war. Ebenso kann ich auch die Theses Köstlin's nicht durch die Anziehung von 5, 12. für widerlegt halten: daß die Lehrer des Briefes erst seit kurzer Zeit Christen geworden zu sein scheinen. Jedenfalls spricht 6, 1 ff. für einen anderen Gang ihres Christenthums, als wir denselben bei den Palästinensern und insbesondere Jerusalemitem voraussetzen müssen. Es wird dies am auffallendsten bei der Ausführung von *διαστάσεως τε νεκρῶν καὶ ζώντων αἰώνιον* in 6, 2., was ich mit dem Verf. mir nur als abhängig von *διδάχης* denken kann. Wie aber dies dann, als zum Anfang ihres Christenthums gehörig, für palästinensische Leser bezeichnet werden kann, ist uns wenigstens nicht durch die Bemerkung des Verf. S. 199. erklärt: daß diese zwei schon der jüdischen Theologie angehörigen Dogmen durch das Christenthum ihren bestimmteren, concreteren Inhalt erhielten. Auch muß ich Köstlin und Riehm darin beipflichten, daß die *νεκρὰ ἔργα* in 6, 1. von jüdischen Gesetzeswerken zu verstehen, wenigstens durch die sonstige Lehre des Briefes nirgends angezeigt ist.

Von den einzelnen Zusätzen, welche die Erklärung in der neuen Auflage gewonnen hat, und welche meist abwehrender Art sind, stimme ich der Auseinandersetzung zu 1, 2., welche gegen Riehm die Beziehung des *ἐστὶν κληρονομία πάντων* auf die vor der Zeit im ewigen Rathschlusse Gottes getroffene Bestimmung festhält, bei, ebenso ist mit Recht gegen Hofmann mit aller Entschiedenheit die Beziehung des *ὡς ἀπαύσαται* in 1, 3. auf die vormenschliche Existenzform festgehalten. Kaum irgendwo im Neuen Testament ist die Mahnung so nöthig wie im Hebräerbrieфе, daß man doch einfach die eigenthümlichen Gedanken desselben lasse wie sie sind, und sie weder nach Analogien im Neuen Testament selbst noch nach unseren Gedanken umdeute. Und eben daß er, wie einst Bleek, danach strebt, ist der hoch anzuschlagende Vorzug des Lünemann'schen Commentars. Die überall nöthig gewordene Beziehung auf Riehm und Delitzsch erklärt, daß der Umfang des Commentars zunehmen mußte. Seine Objectivität hat durch den Gegensatz zu Hofmann und Delitzsch vielfach ein Relief gewonnen. Doch darf auch nicht verschwiegen werden, daß Manches stehen geblieben ist, worin die Exegese dem Gedankenschatz und Gedankengang des Briefes nicht gerecht wird. Ich führe beispielsweise hier nur noch 9, 14. an, wo der Verf. *διὰ πλείονος αἰώνιον* immer noch lediglich ethisch von der That des höchsten geistigen Gehorsams und *αἰώνιον* bloß im Gegensatze zu der vergänglichen *σάφς* verstanden wissen will.

Vierzehnte Abtheilung. Kritisch-exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Johannes, von Dr. Joh. Ed. Huther. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 1861.

Auch dieser Commentar ist in der neuen Auflage sehr fleißig verändert worden. Es hat dabei nicht bloß die Berücksichtigung neuer Literatur gewirkt,

sondern der Verf. kann mit Recht sagen, diese zweite Ausgabe sei das Product eines erneuerten Durchdenkens des auszulegenden Stoffes im Ganzen und Einzelnen. Man sieht das schon daran, daß er eine andere Disposition des Briefes gibt als früher. In der ersten Auflage theilt er den eigentlichen Körper des Briefes (ohne Eingang und Schluß) in drei Gedankengruppen 1, 5—2, 28.; 2, 29—4, 6.; 4, 7—5, 17. In jeder sollte von einer Bestimmtheit des göttlichen Lebens und der göttlichen Offenbarung aus (Recht, Gerechtigkeit, Liebe) eine Wesensbestimmung des christlichen Lebens gefolgert werden, und dabei wäre jeder der drei Theile in sich selbst abgerundet, ein Ganzes für sich, indem jedesmal die Welt und die Irrlehrer als Gegenbilder des gläubigen Lebens, zugleich aber für dieses der Empfang des heiligen Geistes und die *παράνοια* der Gottesfindschaft hervorgehoben werden; wobei aber doch ein Fortschritt, das Hervorgehen je des Folgenden aus dem Vorigen bemerkbar sei. Jetzt theilt er den Stamm des Briefes in vier Abschnitte: 1, 5—2, 11.; 2, 12—28.; 2, 29—3, 22.; 3, 23—5, 17. In dem ersten Abschnitt warne der Apostel seine Leser vor dem sie gefährdenden sittlichen Indifferentismus; im zweiten vor der Weltliebe und den Antichristen; im dritten zeige er, daß nur ein gerechtes Leben in der Bruderliebe der Natur des Christen entspreche; und im vierten weise er sie auf den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes als den von Gott bezeugten Grund des christlichen Lebens hin. Ich stehe nicht an, dies als einen wirklichen Fortschritt zu bezeichnen. Die frühere Disposition machte den Brief zu einer modernen Predigt und mußte den Inhalt desselben gewaltsam verallgemeinern. Die jetzige wird dem Gange der Sache gerechter. Man kann über die Grenzen der Abschnitte, wenn man überhaupt solche fixiren will, rechten; es liegt in der Natur dieser Johanneischen Darstellung ineinandergreifender Gedankenreihen, daß sich dieselben bald vorwärts, bald rückwärts ziehen lassen. Auch handelt kein Theil des Briefes ausschließlich von einer besonderen Materie; aber daß dieselben nach einander in den Vordergrund treten, ist doch unverkennbar, und im Wesentlichen ist der Gang von dem Verf. gewiß richtig gezeichnet, damit hängt aber auch zusammen, daß er nun mehr im Stande ist, dem Briefe in seiner Briefnatur gerecht zu werden, und den praktischen demonstrativen Zweck desselben zu erkennen. Um den Zweck völlig zu verstehen, glaube ich freilich, müßte noch ein Schritt geschehen; der Verf. hält noch daran fest, daß es Johannes mit doketischen Irrlehrern zu thun habe, daß aber die Ermahnungen über den Wandel, die Gerechtigkeit und das Gesetz in keiner näheren Beziehung zu dieser Irrlehre stehen. Aber diese Ermahnungen sind doch nicht so allgemeiner Natur, sie deuten auf zu bestimmte Absichten und Beziehungen hin; es muß doch die Aufgabe der Auslegung bleiben, das Ziel derselben zu erkennen, und dadurch die einzelnen Momente im Zwecke des Briefes miteinander in Einklang zu setzen.

Auch die Auseinandersetzung über die Authentie des Briefes in ihrer erweiterten Gestalt ist als eine recht gelungene zu bezeichnen, und der Commentar selbst ist überall mit vieler Sorgfalt revidirt, so daß er noch mehr als schon in der ersten Auflage eine Zierde des ganzen Werkes bildet. Man vergleiche z. B. 5, 6. Nur in Stellen wie 3, 4. ist es der eben berührten Ansicht über das Object der Polemik entsprechend noch nicht zu einer wirklich concreten Auslegung gekommen.

C. Weissäcker.

Die Johanneischen Schriften, übersetzt und erklärt von Heinrich Ewald. Erster Band, des Apostels Johannes Evangelium und drei Sendschreiben. Göttingen, Dietrich. 1861.

Nachdem des Verfassers Arbeiten über die Synoptiker in der Erklärung derselben und den kritischen Darstellungen in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft diesen Theil der evangelischen Literatur in umfassender, und — wie auch die Gegner nicht bestreiten können — bahnbrechender Weise erläutert haben, mußte das Leben Jesu desselben auch das vierte Evangelium hereinziehen, und zwar bei seiner Ansicht über die Aechtheit desselben und seinen Vorzug in den geschichtlichen Hauptfragen in den Vordergrund stellen. Hiebei hat es aber bisher, obwohl einige Arbeiten in den genannten Jahrbüchern ins Mittel traten, doch noch an einer umfassenden und selbstständigen Erläuterung dieses Evangeliums aus seiner Feder gefehlt. Jeder, der sich mit diesen Dingen beschäftigt, wird es mit lebhaftem Interesse begrüßen, daß die gegenwärtige Schrift in diese Lücke tritt, wäre es auch nur, um uns des Verfassers Ansichten zu vervollständigen. Wir haben aber um so mehr Ursache, uns dieser Gabe zu freuen, als doch offenbar die Erklärung dieser so hervorragenden — wenn man anders so sagen darf — Schrift des Neuen Testaments, über welche in kritischer Absicht neuerdings so viel verhandelt ist, keineswegs zu einer des Gegenstandes würdigen Reise gekommen ist, und Lücke's in ihrer Art und zu ihrer Zeit treffliche Arbeit doch in so mancher Beziehung nicht mehr genügen kann. Der Meyer'sche Commentar leistet zwar auch dieser Schrift gegenüber Alles, was von ihm nach seinem Zwecke und seiner Anlage erwartet werden kann, aber es liegt in der Natur dieses Zweckes, daß daneben eine Erklärung, welche nicht ein Compendium über die bisherigen Auffassungen geben will, sondern ganz allein dem Gange der biblischen Schrift folgt und ihre Gedanken entwickelt, nicht aufhört, Bedürfnis zu sein. Kaum möchte es eine andere biblische Schrift geben, bei welcher dieses Bedürfnis so offenbar ist, wie eben bei dem Johanneischen Evangelium. Und zu dem Werthe, welchen diese Art von Erklärung an sich selbst hat, tritt noch ihre Bedeutung für die kritische Frage hinzu, welche, wenn man sie überhaupt richtig versteht, durch nichts so sehr gefördert werden kann, wie durch das Nachdenken des inneren Baues und damit der Absicht des Evangelisten. Es ist kaum nothwendig, hier auszuüben, daß die vorliegende Erklärung des Evangeliums eben diesen Weg einschlägt, da sie sich hiermit nur den übrigen Erklärungen biblischer Schriften durch denselben Verfasser anschließt. Wir werden gerne mit ihm übereinstimmen, wenn er in der Vorrede sagt: — Werke, welche die Ansichten der besseren Erklärer genau und gründlich beurtheilen, — — — haben ihren guten Nutzen und führen nicht leicht irre. Allein vor Allem muß doch jedes biblische Buch aus sich selbst vollkommen erklärt, und in seiner ganzen Wahrheit und Herrlichkeit sicher erkannt werden —, und schließen den Wunsch an, daß seine Arbeit zu dem letzteren beitragen möge. Auf die Erklärung selbst im Einzelnen näher einzugehen, ist einer kurzen Anzeige gerade deswegen erschwert und fast verwehrt, weil das Einzelne in derselben in dem Zusammenhange einer organischen Entwicklung steht und sich nicht so leicht aus ihr herausnehmen läßt. Aber denjenigen, der Aufschluß über Einzelnes sucht, darf man auffordern, daß er sich die Mühe nicht verdrießen lasse, dasselbe zu suchen,

indem er jener Entwicklung aufmerksam folgt, welche dasselbe nicht so unmittelbar in die Augen fallen läßt, während sie doch nicht leicht ohne eingehenden Wink an irgend einem Punkte von Bedeutung vorübergeht. Auch das ist gewiß eine sehr wohlthätige Erscheinung, daß der Verfasser das Evangelium in seinem Ursprunge einfach thetisch schildert und denselben darlegt, während wir längst gewöhnt sind, auch die Vertheidigung seiner Aechtheit und Wahrheit nur an dem Faden mühsamer und verwirrender apologetischer Polemik sich abwickeln zu sehen. Gesichtspunkte, welche so in der Abwehr vorgebracht, oft problematisch erscheinen, erhalten in dieser positiven Ausführung mit dem Mittelpunkte und der Grundlage der ganzen Anschauung in engem Zusammenhang gesetzt, ein neues und schlagendes Licht.

Den Zweck des Evangeliums bestimmt der Verf. im Allgemeinen als den, die schon vorhandenen Evangelienchriften zu ergänzen und theilweise zu berichtigen, weiter aber leitet er die unverkennbaren besonderen Zwecke, so den Universalismus Jesu darzuthun, seine Verwerfung von seinem eigenen Volke zu erklären u., aus der fortgeschrittenen Zeit und den neuen Verhältnissen, welche solche Fragen zu beantworten nahe legten, ab. Bei der entschiedensten Anerkennung des historischen Zweckes und historischen Charakters der Darstellung gibt er für die Reden im Evangelium doch eine durchaus freie Wiederbelebung zu, und es gehört das mit zu dem Interesse des Commentars, daß er eben von diesem Standpunkte aus den dadurch nicht beeinträchtigten wesentlich historischen Charakter der Reden aus ihrem Inhalte oder der zu erkennenden Grundlage desselben nachzuweisen bemüht ist. Die Abfassung der ganzen Schrift denkt sich der Verf. näher so, daß der Apostel um das Jahr 80 das Buch bis C. 20. mit Beihilfe von 7. verfaßt habe, welche an Einer Stelle, nämlich 19, 35. selbst redend eintreten. Es soll hier der Streit über diese Stelle nicht wieder aufgenommen werden, nachdem in neuerer Zeit Alles darüber gesagt ist, was gesagt werden kann. Von großem Werthe ist, was der Verf. über die ursprünglich Hebräischen Elemente in der sonst gut griechischen Sprache des Verfs. S. 46 f. ausführt; auch ist gewiß die Bemerkung S. 50. höchster Beachtung werth, daß die Darstellung den Charakter von vorgesprochenen Sätzen hat, die, kurz gesagt, nicht selten sich selbst verbessernd, nachholend, ergänzend sind, nur bisweilen stärker verschlungen. Das Buch sei nun nicht für die sofortige Veröffentlichung bestimmt gewesen, sondern es solle bis zu des Apostels Tod liegen bleiben und dann erst an die Christenheit ausgehen. Etwa zehn Jahre später habe sich dann der Apostel entschlossen, einem über seinen Tod entstandenen Vorurtheile entgegenzutreten und so mit seinen Freunden Cap. 21. entworfen, wobei diese sich selbst noch etwas freier stellten und den neuen Schluß 21, 24 f. beifügten. Hierauf sei es aber veröffentlicht und allmählich auch mit des Apostels Namen überschrieben worden.

Von besonderem Werthe ist nun die Gliederung des Evangeliums, welche der Verf. entwirft. Es ist gewiß ein entschiedener Fortschritt gegenüber von den idealen oder vielmehr dogmatischen Eintheilungen, welche in letzter Zeit in Aufnahme gekommen sind, daß er zu dem einfachen und natürlichen Grundsatz zurückkehrt, der Apostel habe den Stoff, den er nach seinen Zwecken zu geben hatte, nach Zeitabschnitten vertheilt, so jedoch, daß diese, die Reisen Jesu nach dem Süden zugleich in ihrer Bedeutung für den Entwicklungsengang seines Lebens gedacht sind, und den fünf Schritten im Verlaufe des großen Dramas entsprechen.

So gerne ich diesen Fortschritt als ein Moment, welches den Evangelisten geleitet hat, anerkenne, so glaube ich doch, daß in der Ausführung des Evangeliums der Gesichtspunkt der ganzen Entwicklung des Lebens zurückgetreten ist hinter der Absicht, die letzte Entscheidung und ihre unmittelbare Vorbereitung zu schildern, und man jedenfalls die oberste Theilung der Schrift in 12, 27—50., wo sie sich unzweifelhaft kundgibt, erkennen muß. Der Verf. hat dann ferner einen sehr kunstreichen Bau der Schrift wahrzunehmen geglaubt, wonach jeder der fünf Haupttheile, die er annimmt, in drei Glieder zerfällt, diese selbst aber sich in sich selbst ebenfalls nach bestimmten Gesetzen je wieder in drei oder fünf Theile gliedern. Dieser Annahme steht sicher des Verfassers eigene Vorstellung von der Entstehungsweise der Schrift entgegen. Es ist kaum denkbar, wie bei jenem etwas mühevollen und abgebrochenen Vorsprechen des Stoffes in einzelnen Sätzen eine solche bis ins Einzelnste gehende Durchführung von Maßverhältnissen, denen ein geschichtlicher Stoff doch nur mit Zwang untergeordnet werden kann, statt gefunden hätte. Aber in der Ausführung der Erklärung läßt sich wohl auch eben dieser Zwang kaum ganz verkennen, wie schon die große äußere Ungleichheit der Glieder zeigt. Es wird überhaupt die Frage sein, ob wir, auch wenn sie sich scheinbar ganz ohne Anstoß durchführen ließe, eine derartige kunstvolle Gliederung annehmen dürfen, wo der Schriftsteller selbst uns das Recht durch gewisse in die Darstellung verwobene Zeichen nicht ausdrücklich gibt. Außerdem ist hier noch von etwas Besonderem zu reden. Der Verf. nimmt nämlich an, daß in dem von ihm bezeichneten dritten Haupttheil des Evangeliums das mittlere der drei zu demselben gehörige Stücke zwischen Cap. 5. und Cap. 6. ausgefallen sei. Diese Vermuthung stützt er theils eben darauf, daß nur so die Gliederung nach seinem Plane vollständig ist, theils aber auf die Anzeichen im Texte, welche wirklich das Fehlen eines solchen Stückes beweisen sollen. Wir haben es nun in erster Linie mit den letzteren zu thun. Die Gründe dafür sind nach S. 220 f.: 1) daß der Abschnitt Cap. 5. einen kurzen klaren Schluß haben müßte, welcher jetzt fehlt. Aber gerade dieses Abbrechen einer Erzählung ohne äußeren Schluß ist gar nicht ohne Beispiel im Evangelium, wenn die Erzählung auf eine größere Rede geführt hat, vgl. 3, 21. 2) Der Anfang in 6, 1. fordere die vorübergehende Darstellung eines Aufenthaltes in Galiläa, da man nicht unmittelbar von Jerusalem in seine äußersten nordöstlichen Gegenden überspringe. Allein a) die Bezeichnung *πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος* beweist, daß der allgemeine Schauplatz, welcher dieser Reise zu Grunde liegt, nicht vorher genannt war, ebenso b) der Satz *οὐ ἐώρων — ἀποθεοούντων* in 6, 2., daß keine Schilderung seiner Galiläischen Wirksamkeit vorausging. 3) Der Apostel setze im Folgenden Mehreres voraus, was bei der wohlgereihten und folgerichtigen Weise seiner sonstigen Erzählung jedenfalls vorher erwähnt sein mußte, und nur in einem solchen ausgefallenen Abschnitte erzählt sein kann, so die Wahl der Zwölfe nach 6, 15. 67 f.; 20, 24., das Wohnen in Capernaum 6, 17. 24. 59., die Verhängung des kleineren Banns als Folge des Cap. 5. Erzählten nach 7, 21. Aber der geschlossene Zusammenhang in der Erzählung des Evangelisten kann doch nur relativ genommen werden, dies kann ja gar nicht anders sein, da er eben die schon vorhandenen Evangelien in so Vielem voraussetzt, ohne dies ausdrücklich zu sagen. Und wie Vieles ist in der That blos so vorausgesetzt, ohne daß wir deshalb eine Lücke annehmen dürften. Ich erinnere nur

an die Taufe Jesu. Wer sagt uns, ob dies nicht auch bei der Wahl der Zwölfe so gewesen? Was aber den Bann betrifft, so gestehe ich, daß ich nach der Art, wie Jesus Cap. 7. verkehrt, und wie seinem Lehren entgegengetreten wird, nicht annehmen kann, derselbe sei damals schon ausgesprochen gewesen. Nehmen wir schließlich noch die Vermuthung S. 25 f. hinzu, daß das ausgefallene Stück die Heilung eines Dämonischen werde enthalten haben, so wird man sich doch nicht läugnen dürfen, daß dieselbe einen positiven Grund im Evangelium selbst mindestens nicht für sich hat.

Den ersten Brief Johannis läßt der Verfasser der Zeit nach dem Evangelium folgen, weil die Irrlehren des Briefes zur Zeit des Evangeliums noch nicht vorhanden gewesen zu sein scheinen, und der Brief das Gepräge der Ruhe des Alters in den Gedanken und in der knappen, fast nur andeutenden Darstellung noch stärker trage, und läßt ihn daher etwa um das Jahr 90 entstanden sein. Es ist jedenfalls von Werth, diese Ansicht hier durchgeführt zu sehen, wenn gleich wird zugegeben werden müssen, daß sich auch die gegentheilige noch begründen läßt. Es ist dies derselbe Gegensatz der Auffassung unter der Annahme eines einigen Verfassers, der unter der Voraussetzung, beide Schriften gehören der nachapostolischen Literatur an, in Betreff ihrer Aufeinanderfolge unlängst aufgestellt worden ist.

C. Weizsäcker.

Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments, zunächst für Prediger und Studirende, von Dr. Hermann Olshausen. Zweiter Band, Erste Abtheilung. Das Evangelium des Johannes, umgearbeitet von Dr. August Ebrard. Vierte Auflage. Königsberg, Unzer. 1861.

Ebrard hat diesen Commentar, wie er selbst sagt, so umgearbeitet, daß derselbe jetzt den ursprünglichen Olshausen'schen eigentlich nur noch benützt, das Material aus demselben genommen und verwendet hat. Die Identität des Werkes besteht hauptsächlich darin, daß er die gleiche Art der Exegese, den gleichen Ton eingehalten hat. Sonst wird man ihm gewiß darin Recht geben müssen, daß es nicht mehr möglich ist, bei dem Fortschritte der Johanneischen Exegese jene Auslegung so wie sie war, namentlich mit der einer anderen Zeit angehörigen Antithese, wieder zu geben. Insoferne nun, als es sich darum handelt, den nothwendigen Erfordernissen der Jetztzeit gerecht zu werden, hat der Olshausen'sche Commentar und die Literatur durch diese Umarbeitung jedenfalls gewonnen. Man wird sich freilich fragen dürfen, ob nicht eben auch dies in dem Fortschritte der Zeit liege, daß wir über diese Art Exegese hinausgekommen seien. Wir rechnen zum Charakter derselben in dieser Beziehung zwei Momente, einmal, daß die Exegese eine dogmatische ist, daß sie unbefangen die Voraussetzungen der dogmatischen Begriffe an den Text mit heranbringt, sodann, daß sie dabei einen halb praktischen, erbaulichen Ton hat, welcher es leicht mit sich führt, daß über schwierige Dinge hinweggegangen wird und es zu eigentlich scharfer Auffassung überhaupt nur schwer kommen läßt. Eine dogmatische Exegese nun ist dem Commentar auch in der Umarbeitung geblieben; davon kann ein Blick in die Erklärung des Prologs, ebenso wie auf die der Reden Jesu überzeugen. Auch der Ton höherer Erbaulichkeit ist beibehalten. Da nun solche dem praktischen Elemente

Raum gestattende Commentare gerade jetzt wieder gesucht sind, und ein gewisses Bedürfnis derselben vorhanden ist, so mag in dieser Rücksicht auch der gegenwärtige seine Stelle wieder behaupten, zumal da er in glücklicher Aneignung des Olshausen'schen Tones eine gewisse milde und innige mystische Anschauung einhält, welche im Johanneischen Evangelium manche entsprechende Saite anzuschlagen vermag. Wollen wir den ausschließlich wissenschaftlichen Maßstab anlegen, so müßte gesagt werden, daß die ältere Literatur doch noch öfters im Uebergewichte geblieben ist, und ebenso möchten wir gegen Manches, wie gegen die kurzfertige Apologie der Perikope von der Ehebrecherin, Verwahrung einlegen.

E. Weizsäcker.

Die biblischen Sprichwörter der deutschen Sprache, herausgegeben von Karl Schulze. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1860.

Diese Schrift ist eine werthvolle Bereicherung unserer Litteratur und ein neuer Beleg dafür, wie das Christenthum in alle Adern des deutschen Wesens befruchtend und belebend eingefflossen hat. Es ist noch nie in dem Umfange, wie hier mit Fleiß und Umsicht geschieht, untersucht und dargelegt worden, welche Masse sprichwörtlicher Redensarten das Deutsche den biblischen Schriften verdankt. Der Verfasser zieht nahe an dreihundert solcher Sätze aus und weist an jedem einzelnen den sprichwörtlichen Gebrauch in deutschen, besonders älteren deutschen Schriftstellern nach. Freilich dürfen nicht alle in gleichem Grade Anspruch auf die Bezeichnung Sprichwort machen; auch wird nicht von allen mit Bibelworten parallelen Reden dieser Art der biblische Ursprung bestimmt behauptet werden können, da, wie der Verfasser selbst einräumt, der Niederschlag allgemeiner Erfahrung bei den verschiedensten Völkern oft in überraschend gleicher Ausprägung zu Tage tritt. Von den ausgehobenen 296 biblischen Sätzen fallen 179 auf das Alte, 117 auf das Neue Testament. Manche derselben sind schon im deutschen Mittelalter sprichwörtlich verwerthet worden; von durchgreifendem Einfluß ist aber auch in dieser Beziehung Luther's Bibelübersetzung geworden, durch welche die heil. Schriften in den Gemeinbesitz des Volkes übergegangen sind. Der Verfasser glaubt sich zu dem Schlusse berechtigt, daß die Zahl der biblischen Sprichwörter im Deutschen die der biblischen Sprichwörter in anderen Sprachen bedeutend übersteige. Wenn dies auch im Allgemeinen wird zugegeben werden können, so erhellt dies aus der Arbeit des Verfassers doch nicht augenscheinlich, auch darum nicht, weil seine Belege mehr aus der älteren Litteratur genommen sind, welcher die Bibelfkenntniß noch durch die auch andern Nationen gleich zugängliche Vulgata vermittelt war. In unseren altdutschen Schriftstellern und Dichtern zeigt der Verfasser eine höchst erfreuliche und bei Nichtfachmännern festene Belesenheit, und es wäre, um den guten Eindruck ungetrübt zu erhalten, nur zu wünschen, daß die citirten Stellen correcter mitgetheilt wären, als oft der Fall ist, wo die Inconsequenz in Setzung der Längezeichen, die Verwechslung von ie und je (z. B. S. 105. 134.) und anderes (wie werit statt werêt S. 83.) stört. Das in der Einleitung S. 3. erwähnte nichtbiblische Sprichwort „Kurzen muot und langez här“ findet sich auch in dem mittelhochdeutschen Gedichte „die Heidin“ 3. 992.; in den Fastnachtspielen S. 1208. 1375. 1532.; in Jac. Heinrichmann's Prognostica hinter H. Bebel's Facetiae. Amsterdam, 1651. S. 296. Ja Liebrecht hat uns das Sprichwort sogar bei den Tataren nachgewiesen. Vgl. Benfey's Orient und Occident I, 129.

A. v. Keller.

Historische Theologie.

Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher größtentheils unbenützten Quellen bearbeitet von A. Sprenger. Erster Band. Berlin, Nicolaische Buchhandlung. 1861.

Der Verfasser dieses Buches, ein Tiroler von Geburt und Arzt, war zwölf Jahre lang Vorstand muhammedanischer Schulen in Indien und in beständigem Umgang mit Moslimen, unter welchen er, wie er sagt, die besten Freunde fand, die er je gehabt habe. Er hat schon vor zehn Jahren über Muhammed geschrieben (*The life of Mohammed from original sources. Part. I. Allahabad 1851.*) und nimmt jetzt dieselbe Aufgabe in umfassenderer Weise wieder auf. In seinem Buch will er zwar die Bedürfnisse der Orientalisten nicht ganz aus dem Auge lassen, doch sei dasselbe für zwei andere, ganz verschiedene Klassen von Lesern berechnet: für den Forscher, welcher, ohne Arabisch zu verstehen, doch eingehende Studien über das Wesen des Islam zu machen wünscht, und für den weniger gründlichen Leser, welcher mit den Forschungen Anderer sich begnügt; daher in der Schrift die Scheidung in einen Text und Excurse.

Nicht nur die Vorzüge des gereiften und mit dem Orient vertrauten Mannes vor dem Stubengelehrten nimmt der Verf. für sich in Anspruch, sondern er rühmt sich auch, die planmäßigste und vollständigste Sammlung von orientalischen Handschriften und Druckwerken heimgebracht zu haben, die je ein Mann aus dem Osten mit sich führte. (Dieselbe ist an die Berliner Bibliothek verkauft.) Insbesondere sei es ihm gelungen, die besten Commentare zum Koran aufzufinden, während seine Fachgenossen in Europa an den Spitzfindigkeiten des Zamachscharg und seiner Nachfolger Befriedigung finden. So behauptet er auch, für das Verständniß des Korans die Bahn gebrochen zu haben, und eröffnet die Aussicht auf eine vollständige Uebersetzung desselben, mit welcher er allerdings der Wissenschaft einen großen Dienst erweisen würde.

Wenn gleich Herr Sprenger das, was er vor anderen voraus hat, vielleicht zu hoch anschlägt, während er dem seßhaften Gelehrten zu wenig zutraut, so wird doch jeder Leser sogleich den Eindruck bekommen, daß er es hier mit einer vollkommen selbstständigen Arbeit zu thun hat. Dieser Eindruck wäre nicht geschmälert worden, auch wenn der Verf. das, was vor ihm geleistet war, etwas voller und unumwundener anerkannt hätte, als es gelegentlich in einer Anmerkung geschehen ist. Es wäre namentlich manchem Leser, der sich bisher aus G. Weil's *Muhammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart 1843) unterrichtete, wohl angenehm gewesen zu erfahren, wie der neue Biograph zu den Leistungen des älteren sich stelle.

Der vorliegende Band gibt sieben Capitel; jedem derselben sind besondere Excurse mit reichen Auszügen aus den Quellen in Uebersetzung beigegeben, durch welche der Leser in den Stand gesetzt wird, die Zeugen selbst zu prüfen. Das erste behandelt: religiöse Bewegungen im nördlichen Arabien vor Mohammed. Es wird von Essäern, Ebioniten und Sabiern — ohne eigene und neue Untersuchungen — gesprochen, um daran die Darstellung der Hanyse zu knüpfen, welche der Verf. für Essäer erklärt, denen fast alle Kenntniß der Bibel verloren gegangen war. Ihre Lehre, in den Oasen der Wüsten erwachsen, enthalte den reinsten Ausdruck des semitischen Geistes, und aus ihr sei der Islam hervorge-

gangen. Muhammed selbst nennet sich einen Hanyf, d. h. einen Freidenker; sie bilden das Band, durch welches der Islam mit der Bibel verknüpft ist, und ihre Bücher, oder wenigstens ähnliche Nachwerke, sind die im Koran erwähnten Rollen des Moses und des Abraham. Hierüber werden aus arabischen Autoren merkwürdige Aufschlüsse gegeben.

Das zweite Capitel erzählt die Jugendgeschichte des Propheten; im dritten sind zwei heterogene Gegenstände zusammengeworfen: Hysterie und Vision. Arabisches Heidenthum. Von dem letzteren hätte man im ersten Capitel zu hören erwartet; übrigens ist das, was darüber gesagt wird, weit nicht erschöpfend, und nicht jedermann wird mit den Grundansichten des Verf. einverstanden sein, so wenig als mit seiner Theorie, daß im nördlichen Arabien die Heimath der Semiten zu suchen sei. In dem anderen Theil dieses Capitels ist der Arzt über den Historiker Meister geworden, und man findet zu seinem Erstaunen lange Geschichten von Hallucinationen, hysterischen Mädchen, Swedenborg u. dgl.; dies alles deshalb, weil Muhammed an einer Krankheit litt, welche bei uns in der Regel nur bei Frauen vorkomme und von Schönlein *Hysteria muscularis* genannt werde, einer Krankheit, in Folge deren er während einer bestimmten Periode seines Lebens Hallucinationen des Gehörs und des Gesichts hatte und sich für Beseffenen hielt. In welcher Form sich diese Exaltation äußerte, schildert das vierte Capitel: Auftreten des Propheten. Der Uebergang von Beseffenheit zum Prophetenthum bestand nach dem Verf. einzig in der Vorstellung, welche sich Muhammed unter dem Einflusse der Hanyse von dem Wesen, das aus ihm sprach, (von Gott) machte. Es ist gewiß richtig, wenn gesagt wird, daß er anfangs nicht über den engen Kreis seiner Umgebung hinausgeblickt und nicht daran gedacht habe, eine Weltreligion zu stiften. Er ging nur mit der größten Vorsicht Schritt um Schritt vorwärts oder wurde vorwärts gedrängt. Ganz ähnlich ist das erste Auftreten des Gautama Buddha gewesen, welcher ebenso wie der arabische Prophet in einer Zeit erschien, welche erkannte hatte, daß alles Zeitliche eitel und nichtig sei und mit Anstrengung nach ihrem Heile suchte.

Im fünften Capitel werden die ersten Befehrungen von 612 bis 617 beschrieben; das sechste führt die Aufschrift: Legenden von Strafgerichten, sammelt und beurtheilt diese Erzählungen, durch welche der Prophet sowohl seine Sendung darthun sollte, da ihm Gott dieselben theils wiedergeoffenbart, theils zum ersten Mal geoffenbart habe, als auch unmittelbar durch Schreckbilder seine Zuhörer für den Glauben empfänglich zu machen suchte. Weil aber diese Legenden und die Androhung zeitlicher Strafen doch nicht so eindringlich wirkten, und die Mekkaner, wenn auch immerhin beunruhigt, doch zuwarten wollten, ja ihn endlich herausforderten, ein Strafgericht wirklich zu Wege zu bringen oder wenigstens die Zeit eines solchen genau zu bestimmen, sah sich Muhammed nicht blos genöthigt, ausweichende Erklärungen zu geben, sondern auch dieselben auf den jüngsten Tag umzudeuten.

Diesen theils für die Charakteristik des Propheten, theils für die Erklärung des Korans und die Dogmatik des Islam wichtigen Gegenstand behandelt das siebente Capitel. Nach der Ansicht des Verf. hat Muhammed im Sommer 816 seine Drohung zeitlicher Strafen auf die Spitze getrieben, da kommen Christen nach Mekka, aus deren Mund er die Lehre von der „Stunde“, welche Niemand weiß, empfängt. Sie kommt ihm ganz gelegen. „Er selbst glaubte, daß die

Christen wirklich eine Offenbarung besitzen, glaubte also auch ihre Nachrichten über die Stunde und machte sie zu seiner eigenen — nein, zu göttlichen Offenbarungen.“ Aus diesem Grund findet der Verf. seinen Helden des absichtlichen Betrugs schuldig. Ueberhaupt ist sein Urtheil über Mohammeds sittlichen Werth schon während dieser ersten besseren Periode seiner Wirksamkeit, nicht bloß nicht zu mild, sondern eher zu schonungslos, wenn er ihn wiederholt mit Frömmern, heuchlerischen Schurken, Taschenspielern und dergleichen zusammenstellt.

Wenn der Verf. seinen Gegenstand in gleicher Umfänglichkeit zu Ende führt und alles das liefert, was da und dort in diesem Band in Aussicht gestellt ist, so wird er dazu noch mehrere Bände bedürfen, aber auch unsere geschichtliche Literatur um ein Werk bereichern, das, weil es auf tüchtiger Sprachkenntniß und ausgebreitetem Quellenstudium beruht, bleibenden Werth behalten wird.

R. Roth.

Les moines d'Occident depuis Saint Benoît jusqu'à Saint Bernard. - Par le Comte de Montalembert. Tom. I. et II. Paris 1860. Auch deutsch unter dem Titel: Die Mönche des Abendlandes vom heil. Benedict bis zum heil. Bernhard. Vom Grafen v. Montalembert. Vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von P. Karl Brandes, Benedictiner in Einsiedeln. I. u. II. Bd. Regensburg, Manz. 1860.

Unsere kirchenhistorische Literatur ist während der letzten Jahrzehnte mit mehreren Arbeiten beschenkt worden, welche bald in wissenschaftlicher, bald in populärer Form, direct oder auch indirect, das interessante Problem einer Schilderung der Anfänge des christlichen Mönchslebens zu lösen suchen. Die alte wie die neue Welt, die evangelische wie die katholische Kirche, am meisten freilich die letztere, haben werthvolle Beiträge zu diesem Werke geliefert. Auf zwei amerikanischen Werke, welche hieher gehören (Ruffner's „Fathers of the Desert“ und Jf. Taylor's „Ancient Christianity“) ist erst jüngst in dieser Zeitschrift hingewiesen worden¹⁾. Von wohlbekannten und bedeutenden Werken ähnlichen Inhalts aus der alten Welt möge hier nur an Henriou's Histoire des Ordres religieux, an Mühler's Geschichte des Mönchthums (in seinen „Vermischten Schriften“ Bd. II.), an die begeisterte apologetische Behandlung des Gegenstandes durch den englischen Convertiten Kenelm Digby im zehnten Theile seiner Mores catholici (Lond. 1840), sowie an die „Väter der Wüste“ der Gräfin Ida Hahn-Hahn (1857), dieses wenigstens um seiner überaus glänzenden formellen Einkleidung willen hier zu nennende deutsche Seitensstück zu dem letzterwähnten britischen Werke, erinnert werden. Diesen Schriften, von denen manche freilich das zu bearbeitende Gebiet nur von ferneher überblicken oder lediglich versuchsweise durchleuchten, schließt sich das obenstehende Werk des gelehrten Akademikers und Vorkämpfers ultramontaner Rechtgläubigkeit in Frankreich als eine wenigstens die Eine und größere Hälfte der gesammten Aufgabe mit ausgezeichnetem Geschick behandelnde Leistung an, welche leichtlich den Vorrang vor allen ihren

¹⁾ S. den Aufsatz von Ph. Schaff: Ueber Ursprung und Character des Mönchthums in Jahrgang 1861 dieser Zeitschrift, Heft III, S. 555.

Vorläuferinnen behaupten dürfte. Der Verf. darf selber, in seiner vorausgeschickten Widmung an Papst Pius IX., das Werk als eine Frucht zwanzigjähriger angestrebter, aber durch begeisterte Liebe zu ihrem Gegenstande verflüssigter Studien bezeichnen: je aufmerksamer man seiner durchgängig wahrhaft fesselnden, um nicht zu sagen bezaubernden Darstellung folgt, je unermüdeter man sich mit ihm auch in das gelehrte Detail mancher seiner lokalgeschichtlichen Erörterungen oder speciellen archäologischen Untersuchungen vertieft, desto mehr sieht man sich in der schon bei Lesung seiner umfangreichen Einleitung (T. I, p. I—CCXCII.) gewonnenen Ueberzeugung befestigt, daß man sich hier überall auf dem soliden Grunde der sorgfältigsten Durchforschung sämtlicher Hauptquellenschriften, vor allem der Benedictiner-Annalen Mabillons, sowie der einschlägigen Parteen des Riesenwerkes der Bollandisten bewegt, daß also der Verf. wohl nicht zu viel sagt, wenn er p. CCLXXVII. versichert: „Chaque mot de ce que j'ai écrit a été puisé aux sources, et si j'ai cité souvent un fait ou une expression provenant d'un auteur de seconde main, ce n'a jamais été sans en avoir attentivement vérifié l'origine ou complété le texte.“ Aber auch der unmittelbare Verkehr mit manchen der hie und da noch lebenden Repräsentanten der jetzt größtentheils dahingeschwundenen Größe und geistigen Kraft des einstigen Ordenswesens, sowie die lebendige Anschauung einer nicht geringen Anzahl monumentaler Reste und Trümmer, als ebenso vieler stummer und dennoch unendlich bereiteter Zeugen für die glanzvolle Vergangenheit von fast anderthalb Jahrtausenden monastischer Herrlichkeit, haben das ihrige dazu beigetragen, dem Werke den Stempel einer seltenen wissenschaftlichen Reife und einer fast durchgängigen Gediegenheit seiner historischen Resultate aufzuprägen. Hervorgegangen aus der ursprünglich gehegten Absicht des Verf., seinem vor mehr als zwanzig Jahren entworfenen Lebensbilde von der heil. Elisabeth (*Histoire de S. Elisabeth*, Par. 1836) in einer ausführlichen Geschichte des heil. Bernhard die entsprechende Charakterschilderung eines männlichen Repräsentanten mittelalterlicher Geistesgröße folgen zu lassen, und demgemäß bestehend in der Erweiterung einer kirchengeschichtlichen Biographie über die anfänglichen Grenzen ihres Entwurfs hinaus, macht das Ganze nichtsdestoweniger den Eindruck eines von allem Anfang an mit gleichmäßiger erschöpfender Gründlichkeit gearbeiteten Geschichtswerkes, das auf Grund eines ebenso umfassend angelegten, als mit allseitiger Gründlichkeit ausgeführten Planes erwachsen ist.

Montalembert schreibt als Apologet nicht blos seiner Kirche überhaupt, sondern ganz speciell derjenigen Herrlichkeit derselben, die sich in den großartigen Erscheinungen des Mönchtums der vergangenen Jahrhunderte als in einer ihrer wesentlichsten Seiten spiegelt. Wie alle monachologischen Werke des gegenwärtigen Katholicismus, so ist auch das seinige im Tone rechtfertigender Abwehr von gegnerischen Beschuldigungen, und nicht ohne mannichfaltige Rundgebungen lebhafter Bewunderung für den vertheidigten Gegenstand geschrieben. Man kann zugeben, daß er dem Vorwurfe einseitiger panegyrischer Lobeserhebungen nach Möglichkeit und auch nicht ohne Erfolg zu entgehen gesucht, daß er also „die Seiten aufzufinden gewußt habe, ohne den Schatten zu vergessen“¹⁾; man darf es im Interesse der historischen Wahrheit gleicherweise wie der evan-

¹⁾ S. Hengstenberg's Ev. Kirchenzeitung 1861, S. 992.

gellischen Weltanschauung willkommen heißen, daß er die Beschönigung offenkundiger Degenerationen der mönchischen Gemeinschaften für gleich unerlaubt wie unvortheilhaft für die Sache der katholischen Kirche erklärt (p. CL.) und demgemäß insbesondere das himmelschreiende Verderben einer großen Anzahl von Orden und Klöstern in der letzten Zeit vor der Revolution des 18. Jahrhunderts nicht bloß zugesteht, sondern sich obendrein zu näher schilderndem Eingehen auf diese und ähnliche frühere Erscheinungen der Corruption entschließt¹⁾; ja man muß es als ein erfreuliches Zeichen davon, daß auch in ihm etwas von jener edlen Freimüthigkeit und Freisinnigkeit der alten gallikanischen Kirche fortlebt, anerkennen, wenn er aufrichtig getreu seinem Grundsatz, nicht bloß den Mönchen, sondern auch der Kirche selbst und ihren Dienern überall da, wo es Noth thut, die Wahrheit sagen zu wollen²⁾, selbst einen Gregor den Großen nicht schont, sondern seine Betheiligung an den niedrigen Huldigungen des römischen Senats und Volks gegen den königsmörderischen und thronräuberischen Kaiser Phokas als einen keineswegs zu entschuldigenden, ja kaum zu erklärenden Flecken im Leben dieses gewaltigen Papstes und Mönchsfürsten bezeichnet³⁾. Aber der Forderung voller evangelischer Unbefangenheit des historischen Urtheils thun diese Zugeständnisse immer noch keine Genüge. Sie werden im Grunde aufgewogen durch das allzu begeisterte Lob, das wiederum an vielen anderen Stellen im Tone wirklich panegyristischer Ueberschwenglichkeit auf das Mönchsleben im Ganzen und Einzelnen gehäuft wird, z. B. p. XV., wo dasselbe als „die edelste aller Anstrengungen zur Bekämpfung der verderbten menschlichen Natur und zur Erreichung christlicher Vollkommenheit, die jemals gemacht worden“, bezeichnet ist, oder p. XLII., wo der Autor vornehmlich nur in seinem mehr als zwanzigjährigem Umgange mit den Mönchen der Vorzeit, ja fast ausschließlich nur da „die Schule der wahren Freiheit, Mannhaftigkeit und Würde“ gefunden zu haben erklärt⁴⁾; oder auch p. CCLXXXVIII., wo man dem starken Worte begegnet: „Nächst der Geschichte der Kirche selbst kann es keinen großartigeren und schöneren Gegenstand historiographischer Thätigkeit geben als die Geschichte des Mönchsstandes.“ Die stärksten und gegründetsten Vorwürfe, die man evangelischer-

¹⁾ S. besonders p. CXLVIII: Je les connais donc, ces abus; je les avoue et, qui plus est, je les raconterai. Oui, si Dieu me permet de continuer mon oeuvre, je les raconterai avec une implacable sincérité, et d'ici là, dans les pages qu'on va lire, toute les fois que l'occasion s'en présentera, je montrerai le mal à côté du bien, l'ombre à côté de la lumière etc. Vergl. Johann p. CLIX. etc.

²⁾ p. CXLIX: „Et moi aussi je veux dire, comme eux, la vérité, et la vérité tout entière, non-seulement sur les moines, mais encore sur l'Eglise et sur ses ministres, toutes les fois qu'il faudra.“

³⁾ S. T. II, p. 121 — 124., eine Stelle, welche dem weniger freimüthigen deutschen Uebersetzer Anlaß zur Hinzufügung einiger Anmerkungen geboten hat, in welchen er das harte Urtheil Montalembert's über den großen Papst möglichst zu mildern und den letzteren wenigstens theilweise zu entlasten sucht. S. Th. II, S. 128—132. der deutschen Ausgabe.

⁴⁾ Vgl. auch p. CXIII. und besonders p. XXXI., wo sich die charakteristische Aeußerung findet: „Je n'hésite pas à dire que les moines, les vrais moines des grands siècles de l'Eglise, sont les représentants de la virilité sous la forme la plus pure et la plus énergique, de la virilité intellectuelle et morale, de la virilité condensée en quelque sorte par le célibat, protestant contre toute bassesse et toute vulgarité, se condamnant à des efforts plus grands, plus soutenus, plus profonds, que n'en exige aucune carrière mondaine, et arrivant ainsi à ne faire de la terre qu'un marche-pied vers le ciel et de la vie qu'une longue série de victoires.“

seits dem Mönchtum gemacht hat und die sich auf seine Trägheit und Unfruchtbarkeit für die großen Interessen des ethischen Gemeinschaftslebens der Menschen, sowie auf die in seiner unthätigen Weltflüchtigkeit wurzelnde Gefahr trauriger Stagnation und Entartung beziehen, werden zwar nicht ohne Geschick und Beredsamkeit, aber immerhin doch nur theilweise und nach dieser oder jener besonderen Seite entkräftet, ohne im Großen und Ganzen zurückgewiesen werden zu können. Es sind im Wesentlichen doch immer nur gewisse rhetorische Kraftstellen, weniger ist es die unwiderstehliche Logik allgemein bekannter und wohlbegründeter Thatsachen, womit jene Eine große Hauptanklage der endlichen Depravation fast sämtlicher älterer Orden, ihres fast ausnahmslosen Versunkenseins in eine bei ihrer zurückgezogenen und beschaulichen Lebensweise nur um so schlimmer wirkende Verweltlichung, bekämpft wird. Die Hinweisungen auf die alle Schichten der Gesellschaft durchziehende Gemeinsamkeit jener sittlichen Corruption, die sich an den Mönchen, namentlich denen des Revolutionszeitalters, gerade am ersten und am furchtbarsten habe rächen müssen, entbehren zwar keineswegs der inneren Wahrheit, ja sie wirken mehrfach sogar mit einem wahrhaft schneidenden Nachdrucke, wie jener Ausruf auf p. CXG: „Après tout, les plus coupables, les plus dépravés vivaient comme vous vivez: voilà leur crime“; oder kurz vorher: „Savez-vous quel est le seul reproche que vous puissiez justement leur adresser? C'est de vous avoir ressemblé! Aber der Hauptpunkt, auf den es ankommt, ist damit doch nicht beseitigt. Die Eine große Wahrheit, daß das Mönchtum mit seinen ungewöhnlich hohen Ansprüchen auf Darstellung des allein vollkommenen Christenstandes in der Christenheit auch ungewöhnlich Hohes mußte von sich fordern lassen und daß eben deshalb im Falle der Nichtleistung ungewöhnlich schwere Gerichte über es ergehen mußten, bleibt bei alledem unverrückt bestehen. Und ebendamit ist die bereits in seinem Princip und seinen frühesten historischen Grundlagen wurzelnde Einseitigkeit des ganzen Institutes, ist also auch sein bloß temporärer Bestand, sein früheres oder späteres Verfallen in die Kategorie der Erscheinungen, die „sich überlebt haben“, d. h. deren Stunde nach Gottes eigenem richterlichen Ermessen gekommen ist, in seiner inneren Nothwendigkeit erwiesen. Wir wollen hiemit in keiner Weise der französischen Revolution oder der vandalischen Zerstörungswuth ihrer Jakobinerhorden das Wort reden! Wir theilen vielmehr Montalembert's Entrüstung über die kaum glaublichen Greuelthaten, womit diese modernen Barbaren gegen die edelsten Denkmale heiliger Kunst, gegen die lieblichsten und segensvollsten Zufluchtsstätten christlicher Cultur und Gerechtigkeit in vergangenen Zeiten gewüthet haben. Wir ehren den Schmerz, mit welchem er in einem eigenen Capitel seiner Einleitung (Chap. VIII. la Ruine, p. CXGIV.) eine in den düstersten Farben gemalte Schilderung vom Sengange und den Resultaten dieser Zerstörungsthätigkeit entwirft. Wir bewundern die Gewalt seiner von heiligem Unmuth und gerechtem Zorneseifer beseelten Beredsamkeit, und wir entschuldigen ihre ätzende Bitterkeit, da, wo sie von der Verwandlung der berühmtesten und prachtvollsten Kirchen, wie z. B. derjenigen von Clugny und von Bec, in Stutereien oder Viehställe zu handeln hat, oder wo ihr über manche noch ärgere Greuel der Verwüstung zu berichten obliegt (s. p. CCVII.). Aber liegt es nicht gerade bei derartigen Betrachtungen ganz besonders nahe, das im großen Ganzen Unabwendbare des über das Mönchtum der vergangenen Jahrhunderte ergangenen Gottes-

gerichts anzuerkennen und von der fast absoluten Totalität des Ruins, wie sie wenigstens in vielen Ländern, namentlich in Frankreich, eintreten mußte, auf den wenigstens in der Hauptsache wohlverdienten Charakter desselben zurückzuschließen? Hätte nicht Montalembert gerade hier die beste Gelegenheit gehabt, die ältere Form des Mönchswesens, welche er fortwährend apotheosirt, als eine um ihrer romantischen Einseitigkeiten und Excentricitäten willen nothwendigerweise vergängliche und früher oder später durch zeitgemähere und schriftgemähere Surrogate zu ersetzende Erscheinung zu erkennen? Hätte es nicht gerade auf diesem Punkte seiner Darstellung vorzugsweise nahe gelegen, der neueren Congregationen mit ihren einfachen Gelübden und weniger schroff von der übrigen Gesellschaft sondernden Lebensregeln als derjenigen Gemeinschaften zu gedenken, die vermöge ihrer besseren Befähigung zu wahrhaft fruchtbarem Wirken im Reiche Christi mehr und mehr in die Stelle der früheren Orden einzutreten berufen scheinen? Und hätte sich nicht eben das, was er einmal gelegentlich einer Parallele der mittelalterlich katholischen Kirche mit der gegenwärtigen äußert, daß „die päpstliche Macht heutzutage zwar weniger zahlreiche, aber ungleich gelehrigere und gewandtere Diener besitze und demgemäß das extensiv Eingebüßte an intensiver Kraft reichlich wiedergewonnen habe“ (p. CCXLVIII.), auch auf die ächten und wahren Mönche der Gegenwart, d. h. auf die Virtuosen der inneren und äußeren Mission und auf ihr Verhältniß zu den übermäßig großen, aber stets nur theilweise frucht- und segensbringenden Mönchsschaaren der kirchlichen Vergangenheit anwenden lassen?

Doch genug dieser Einwendungen gegen eine Anschauungsweise, die ohnehin nur als ein lediglich in der Einleitung zu unmittelbarer Darlegung gelangter Nebenpunkt in Betracht kommen kann, der das Verdienstvolle des ganzen Werkes um so weniger beeinträchtigt, da ihm der Verf. eine nur an ziemlich wenigen Stellen seiner weiteren Darlegung hervortretende Einwirkung auf sein historisches Urtheil verstattet hat. In den drei ersten Büchern wenigstens (T. I, p. 1—277.), welche von den Zuständen des seit Constantin wenigstens äußerlich christianisirten Römerreiches und von den Einwirkungen der mönchischen Altväter des Orients und Occidents vor Benedict von Nursia auf die civilisirte und barbarische Menschheit des 4. und 6. Jahrhunderts handeln, tritt eine derartige Beeinflussung des geschichtlichen Pragmatismus durch jene Grundansicht nirgends in störender Weise zu Tage. Die Fortdauer fast aller heidnischen Fester und Gebräuche im Schooße der durch das Staatskirchentum der Imperatoren nur getauften, nicht wiedergeborenen großen Massen der ost- und weströmischen Gesellschaft wird hier, ohne allzu große Nachsicht für die Ohnmacht und die Fehler der damaligen Kirche, offen zugestanden. Die Verdienste des Mönchtums aber für die endliche Herbeiführung nicht blos jener christlichen Neugestaltung und Verjüngung der altrömischen Menschheit, sondern zugleich auch der Befämpfung und veredelnden Umbildung des in den rohen Barbarenhorden der Völkerverwanderung auf das Römerreich losstürmenden Chaos, werden in gebührender Weise und keineswegs mit allzu starker Auftragung der Farben ans Licht gestellt. Auch der zweite Band des Werkes, der in vier weiteren Büchern (L. IV, p. 1—72.: Saint Benoît; L. V, p. 73—226.: Saint Grégoire le Grand; L. VI, p. 227—407.: Les moines sous les premiers Mérovingiens, und L. VII, p. 408—580.: Saint-Colomban) die Geschichte des abendländischen Mönchtums von Benedict

bis Columban, oder bis gegen die Zeit der Pipiniden und die Wirksamkeit des Apostels der Deutschen hin behandelt, ist durch die Objectivität, anziehende Lebendigkeit und, in vielen Beziehungen wenigstens, glücklich behauptete kritische Unbefangenheit seiner Geschichtsdarstellung ausgezeichnet. Namentlich sind es hier die reichen Mittheilungen über die Entstehungsgeschichte der ältesten und bedeutendsten Klöster Frankreichs, sowohl der benedictinischen, wie der, von Luxeuil und seinen Colonieen ausgegangenen irischen nach Columbans Regel, für welche der Kirchenhistoriker, der Culturhistoriker und zum Theil wohl selbst der Detailforscher im Gebiete der Lokalgeschichte und Topographie dem gelehrten Verf. nicht wenig Dank wissen wird, während auf der anderen Seite die Biographie Gregor's des Großen, welche zugleich die gesammte politisch-kirchliche Wirksamkeit dieses Papstes mit zur Darstellung gebracht hat, für den zunächst vorliegenden Zweck unseres Schriftstellers offenbar allzu umfassend angelegt und durchgeführt ist. — Uebrigens macht sich besonders in diesem zweiten Bande die starke Vorliebe des Verf. für das Romantische und für den die mönchsgeschichtliche Tradition der Vorzeit überall umspielenden und durchwirkenden Wunderglanz der Legende nicht selten in einer den Anforderungen des Geschichtsforschers übel entsprechenden oder geradezu hinderlichen Weise geltend. So wird es schwerlich als verträglich mit den Grundsätzen einer wahrhaft kritischen Geschichtschreibung angesehen werden können, wenn er (p. 7.) Gregor den Großen im zweiten Buche seiner Dialogen für einen Berichterstatter über das Leben Benedict's erklärt, dessen Zuverlässigkeit nicht das Mindeste zu wünschen übrig lasse, da er seine Nachrichten vier unmittelbaren Schülern des großen Abtes verdanke, wovon obendrein zwei (Constantin und Honoratus) seine Nachfolger in Monte Cassino und Subjaco geworden seien. Die gänzliche Unterlassung jedweder kritischen Prüfung der ihm zukommenden Berichte, deren sich natürlicherweise ein so unglaublich wunderstücktiger und reliquiengläubiger Schriftsteller wie Gregor ohne alles Bedenken schuldig machte, sollte billigerweise von einem auf objective Treue und unbefangenes Urtheil Ansprüche erhebenden Historiker unserer Tage nicht mehr nachgeahmt werden. Oder wer möchte verkennen, daß Erzählungen, wie die von dem Beile, welches Benedict aus dem Perosee bei Subjaco wieder aufsisst, oder wie die Todtenerweckung am Fuße des Monte Cassino (p. 14. 26.), ebenso gut nichts anderes als verherrlichende Conformationen des Wunderwirkens des italienischen Mönchspatriarchen mit den Thaten des Propheten Elisa sind, wie die bekannten Stücklein, welche die Chroniken der Minoriten und Miniminen aus dem Leben ihrer Stifter erzählen, auf notorischen Nachbildungen der Wunder des Herrn beruhen? Wem können Züge, wie das Zusammentreffen Benedict's mit dem wilden Gothen Galla und mit dem ritterlichen Könige Totila, der die zehnjährige Dauer seiner Regierung genau vorhergesagt bekommt, für frei von poetisch ausschmückenden Zuthaten und legendarischen Steigerungen gelten? Und ferner, welcher wirklich unbefangene Geschichtschreiber würde es über sich gewinnen können, jenem fränkischen Gregor (Gregorius Turonensis, † 595), auch rücksichtlich seiner persönlichen Glaubwürdigkeit und kritischen Zuverlässigkeit, ein so unbedingtes Lob zu spenden, wie dies p. 294. seitens unseres Autors geschehen ist? Wer möchte es endlich nicht bedenklich finden, wenn, behufs einer eingehenden Schilderung der Naturseite des mönchischen Lebens und Wirkens, die bekannten Berichte über einen wunderbaren Verkehr der Mönchsheiligen mit den

Thieren der Wildniß, welche überall in den Legenden und Heiligenacten wiederkehren, in so überreichlichem Maße ausgebeutet werden, daß der ganze betreffende Abschnitt (p. 332—407: „*Les moines et la nature*“) eben dadurch nicht wenig von dem Eindruck lieblich erquickender Frische einblüßt, den seine zum Theil so dufstig und zart gehaltenen Schilderungen im Uebrigen gewähren müssen? „Sct. Karileff und sein Bischof; S. Marculph und sein Hase; S. Aegidius und seine Hindin; S. Baselus und sein Eber; S. Martin und die Taucher; S. Benedict und der Rabe“ u. s. w. — das alles sind offenbar doch Stücklein, deren überwiegend oder fast ausschließlich mythologischen Charakter anzuerkennen weder mangelndes Verständniß für die ihnen zu Grunde liegende tiefsinnige Wahrheit einer nothwendigen Erneuerung der paradiesischen Naturherrschaft des Menschen durch heiligen Wandel, noch auch Besangenheit in den Verurtheilen einer principiellen Wundersehen und einseitig protestantischen Geschichtsbetrachtung hätte verrathen, deren sparsamere Mittheilung und weniger eingehende Nacherzählung aber ohne Zweifel gar manchem Leser die Gefahr des Ermüdens hätte ersparen können. Das *Raisonnement*, womit Montalembert den seinem eigenen Gesändnisse zufolge sagenhaft ausgeschmückten und halb mythischen Charakter solcher Erzählungen als ein unumgänglich nothwendiges Ingrediens der Mönchsgeschichte zu erweisen sucht (p. 371. etc.), erinnert einigermaßen an das von Löhe in seinen „*Rosenmonaten*“ mehrfach ausgesprochene Princip: „Wo viel Fabel, da ist auch viel wahres Licht“; oder: „Bei so vielen bezeugten und un widersprechlichen Wundern, welche wir aus der Zeit der Verfolgungen lesen, kann es uns in der That nicht schwer oder gar unlieb sein, einige Wunder mehr hinzunehmen“ u. s. w.¹⁾ Hat man diesen Grundsatz, und gewiß mit Recht, schon für ein lediglich auf Erbauung berechnetes Buch bedenklich gefunden, so dürfte er für den Standpunkt des Historikers, der nichts als geschichtliche Wahrheit mittheilen will, offenbar noch viel verwerflicher zu nennen sein. Sagen, wie die bekannten Geschichten von S. Gallus und dessen Kämpfen mit den Dämonen der Wildnisse in der Gegend des Bodensee's, zwar für „*poëtiques traditions*“ oder für „*legendes*“ zu erklären, sie aber nichtsdestoweniger in einem auf streng geschichtlichen Charakter Anspruch machenden Werke ganz so zu erzählen, als wären sie buchstäbliche historische Wahrheit (s. p. 485 etc.), dies und so manches Aehnliche scheint uns keineswegs aufs Beste mit dem Kanon zu stimmen, zu dem unser Autor am Schlusse seiner Einleitung sich halten zu wollen erklärt: „*Point d'apologie, point de panegyrique: un récit simple et exact: la vérité, rien que la vérité; la justice, rien que la justice*“ etc. Und auch Betrachtungen, wie die auf p. 375. dargelegten, welche die getreue „*Einregistri- rung*“ derartiger frommer Legenden, ohne heigefügten Versuch, ihren etwaigen historischen Kern zu ermitteln, aber auch ohne die Annahme, der göttlichen Allmacht irgend welche Schranken setzen zu wollen“, für eine auch dem Historiker obliegende Pflicht der Pietät und der Gerechtigkeit erklären²⁾, vermögen, unseres

¹⁾ Löhe, *Rosenmonate heiliger Frauen* (Stuttg. 1860), S. 221. 227.

²⁾ „*Il est donc juste et naturel*“, sagt hier Montalembert, „*d'enregistrer ces pieuses traditions sans prétendre assigner le degré de certitude qui leur appartient, mais sans prétendre non plus poser des limites à l'omnipotence de Dieu. Elles ne troubleront point ceux qui savent quels sont les besoins légitimes des peuples habitués à vivre surtout par la foi, et quelles sont les richesses de la miséricorde divine envers les coeurs simples et fidèles. Échos touchants et*

Erachtens wenigstens, die dem ganzen Verfahren entgegenstehenden Bedenken nur sehr unvollkommen zu beseitigen.

Mit dem allem soll übrigens der gleich anfangs dieser Zeilen von uns beabsichtigten und begonnenen Empfehlung des vorliegenden Werkes als einer Quelle des reichsten Genusses und der vielseitigsten Belehrung für jeden Liebhaber der Kirche Christi und ihrer glorreichen Vergangenheit nicht der mindeste Eintrag geschehen. Vielmehr möchten wir demselben auch in Deutschland eine möglichst weite Verbreitung, und die sorgfältigste Beachtung auch seitens evangelischer Theologen und Geschichtsforscher wünschen, damit die vielfach anregende Kraft seiner nach Form wie Inhalt gleich vollendeten Ausführungen sich alsbald in möglichst eifriger Bearbeitung eines der wichtigsten Zweige unserer kirchenhistorischen Literatur durch viele tüchtige Kräfte fruchtbar erweise. Zur Erleichterung seines, im Urtexte allerdings den größeren Genuß gewährenden Studiums, hat der Herr Uebersetzer durch eine in sprachlicher und stylistischer Beziehung in der That untadelige Version, der auch manche werthvolle Anmerkungen erläuternder oder berichtgender Art beigegeben sind, in verdienstvollster Weise das Nöthige beigegeben.

Böckler.

Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne par E. de Pressensé. Deuxième série. La grande lutte du christianisme contre le Paganisme. Les martyrs et les apologistes. 2 Bände. Paris 1861.

Es gereicht uns zu einer wahren Freude, dieses Werk zur Kenntniß des deutschen Publicums zu bringen. Wie aus dem Titel zu ersehen, ist, was jetzt vorliegt, eine Fortsetzung, ein Theil eines größeren Ganzen. Die erste Reihe, ebenfalls aus zwei Bänden bestehend, bereits vor einigen Jahren erschienen, enthält eine Uebersicht der heidnischen Religionen und eine Darstellung des apostolischen Zeitalters. Sie ist in dieser Zeitschrift von Dr. Weizsäcker angezeigt worden 6. Bd. S. 189. Es soll eine dritte Serie nachfolgen, gewidmet der dogmatischen Entwicklung, der Darstellung der theologischen Streitigkeiten, der Verfassung, des Cultus u. s. w. der drei ersten Jahrhunderte des Christenthums; demnach beabsichtigt der Verfasser eine vollständige Kirchengeschichte dieser Jahrhunderte in allen Beziehungen, und nach dem ausführlichsten Plane bearbeitet. Es ist der erste Versuch dieser Art auf französischem Boden und verdient schon um deswillen unsere Aufmerksamkeit.

Der Verfasser wird den meisten Lesern dieser Zeitschrift bereits bekannt sein. Er gehört zu den bedeutendsten Repräsentanten des französischen Protestantismus in unseren Tagen. Nachdem er in Lausanne, zur Zeit als Vinet daselbst docirte, und unter seinem besonderen Einflusse, darauf in Deutschland Theologie studirt und in Straßburg absolvirt hatte, wurde er bald Pastor der Gemeinde der Cha-

sincères de la foi de nos pères, elles ont nourri, charmé, consolé vingt générations de chrétiens énergiques et fervents, pendant les époques les plus fécondes et les plus brillantes de la société catholique. Authentique ou non, il n'y en a pas une qui ne fasse honneur et profit à la nature humaine, et qui ne constate une victoire de la faiblesse sur la force et du bien sur le mal."

pelle Taitbout in Paris, welche Gemeinde seit 1848 Theil eines Vereines von freien Kirchen ist. de Pressensé gehört durch Geburt, Erziehung, sowie durch eigene Disposition, Neigung und Ueberzeugung der freien kirchlichen Richtung an, wie sie durch Vinet vertreten worden und in Frankreich in einer gewissen Zahl von Gemeinden verwirklicht wird. Ihren mitunter schroffen Ausdruck fand diese Richtung in der übrigens ausgezeichneten Zeitschrift *Le Semeur*, von Pfr. Lutteroth redigirt, woran die bedeutendsten Kräfte des französischen Protestantismus, namentlich Vinet, gearbeitet haben. Als sie am Ende der vierziger Jahre einging, machte sich das Bedürfniß geltend nach einer neuen Zeitschrift. Es handelte sich durchaus nicht blos darum, die freie kirchliche Richtung, sondern auch und hauptsächlich, im Gegensatze gegen eine neu aufgekommene neologische Richtung, welche sich an die Baur'sche Schule anschloß, im Gegensatze gegen den Katholicismus so wie gegen methodistische Engherzigkeit in Lehre und Leben die christliche Wahrheit zu vertheidigen. Diesen Zweck setzt sich die seit 1854 erscheinende, von de Pressensé redigirte *Revue Chrétienne* vor; seit Anfang des vorigen Jahres wird ihr ein *supplément théologique* beigelegt, worin auf wissenschaftlichem Wege der Kampf gegen die neologische Richtung innerhalb der französischen protestantischen Kirche geführt wird.

In dem vorliegenden Werke sucht der Verfasser die ursprünglichen Zustände des Christenthums in der Zeit seiner ersten Ausbreitung und des Kampfes gegen die heidnische Welt aufzuhellen. Die zwei ersten Bände, welche das apostolische Zeitalter behandeln, hinzukommend zu den übrigen Arbeiten des Verfassers (zu der genannten *Revue*, zu den *conferences sur le christianisme*, zu zwei Predigtsammlungen, *le Rédempteur* und *la famille chrétienne*) haben die evangelisch-theologische Facultät in Breslau bewogen, ihm bei Anlaß des Jubiläums der dortigen Universität im September vorigen Jahres das Ehrendiplom des theologischen Doctorates zu verleihen, eine wohlverdiente Ehrenbezeugung. Derselben Facultät ist als Zeichen der Dankbarkeit die zweite Serie des in Rede stehenden Werkes gewidmet, die wir jetzt zur Anzeige bringen.

Nach dem bereits Bemerkten mußte sich der Verfasser zu jener Zeit des Christenthums mächtig hingezogen fühlen; denn er ist ein Apologet des Christenthums inmitten einer demselben entfremdeten Zeitbildung, er ist der eifrige Vertreter der Freiheit der Kirche, der Trennung von Kirche und Staat. Den Gesichtspunkt, der seine Darstellung beherrscht, spricht er in der *Préface* S. VI. aus: „Wir stehen in einem feierlichen Momente der religiösen Geschichte unserer Zeit. In der heftigen und gelehrten Opposition des 19. Jahrhunderts gegen das Christenthum habe ich nichts Anderes sehen können als jenen antiken Naturalismus, der in den Schriften des Celsus und des Porphyrr seinen schärfsten Ausdruck gefunden hat. Unsere Lage ist in vielen Beziehungen derjenigen ähnlich, worin sich die Vertheidiger des Glaubens damals befanden. Diese haben zugleich für uns und für unsere Zeitgenossen gesprochen. Es ist daher die Zeit gekommen, wo es nöthig ist, die Antwort anzuhören und zu erwägen, die sie ihren Gegnern gegeben haben. — Auf der anderen Seite ist der Anblick der ruhmgekrönten Schwachheiten der Kirche, vor ihrer Vereinigung mit dem römischen Reiche, besonders der Anblick ihrer siegreichen Stärke mitten in der Entblößung, unter der öffentlichen Verachtung, unter der Schmach und dem Schwerdte, geeignet, heilsame Lehren denen zu geben, welche, sei es, daß sie das Christen-

thum angreifen oder dasselbe vertheidigen, sich einbilden, daß das Bestehen und die Unabhängigkeit desselben an gewisse sociale und politische Verbindungen unzertrennlich geknüpft sind. Wir wollen zwar das Christenthum nicht in die Katastrophen zurückführen; es ist aber gut, sich zu erinnern, daß, was seine Wiege gewesen, nicht sein Grab sein kann, und daß am Ende Alles, selbst Druck und Leiden, für die christliche Religion besser ist als die Verbindung mit der weltlichen Herrschaft, was aufs neue beweist, daß es in jeder Lage nur Eines für das Christenthum zu wünschen gibt, nämlich die Freiheit; ich verstehe darunter die aufrichtig gemeinte Freiheit, welche die Rechte der Gegner ebenso sehr garantirt als die eigenen.“ Noch ausführlicher und stärker spricht sich der Verfasser in demselben Sinne aus in den Schlußworten (conclusion) dieser zweiten Serie, 2. Band, S. 521 ff. Mit völligem Rechte sagt hier der Verfasser: „Es ist nicht wahr, daß das Christenthum nur vermittelt des vergoldeten Kreuzes des Constantin den Sieg davon getragen hat. Es hat gesiegt durch das Kreuz auf Golgatha; es hat gesiegt ungeachtet der weltlichen Herrscher, und indem es sie lehrte, daß ein neues Recht zur Welt geboren ist, vor welchem das Recht der Gewalt sich beugen muß, nämlich das Recht des Gewissens. Die Unterstützung von Seiten der weltlichen Herrscher, weit entfernt, ihm den Sieg zu sichern, wird es compromittiren und entehren. Die Welt wird geneigt sein zu glauben, daß das Christenthum ohne jene nicht hätte ausrichten können, was es in der Vereinigung mit jenen ausgerichtet hat; da doch dasselbe, seinen eigenen Kräften überlassen, selbst unter dem Drucke der Verfolgung, in weniger als einem Jahrhundert das Heidenthum völlig gestürzt hätte, ohne ihm seine Waffen und seine Principien zu entlehnen, demnach ohne es im Bestande zu erhalten, indem man sich zugleich einbildete, es zu zerstören. Diejenigen, welche wähnen, daß ohne Constantin der Sieg des Christenthums ein ungewisser war, wissen nichts von der Geschichte der ersten Jahrhunderte.“ So erscheint denn das Ganze als ein beredtes, in Form der Geschichte abgefaßtes Plaidoyer für diejenige Sache, welcher der Verfasser in kirchlicher und auch in theologischer, speciell in apologetischer Beziehung seine edlen Kräfte, seine bedeutenden Gaben und Kenntnisse gewidmet hat.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die auf absolute Trennung von Kirche und Staat ausgehende Ansicht des näheren zu charakterisiren und darüber ein Urtheil zu fällen. Wir wollen auch nicht untersuchen, ob man mit so apodiktischer Gewißheit behaupten kann, daß das Christenthum ohne den Schutz des Staates in so kurzer Zeit mit dem Heidenthum fertig geworden wäre; mußte doch, nach heidnischer Anschauung, das Christenthum, so lange es vom Staate verfolgt wurde, beim großen Haufen immer der Legitimation entbehren. Es ist eine bekannte Wahrheit, daß der Heide, wenn er im Unglück ist, an seinen Göttern verzweifelt; daher, als die Heiden sahen, wie die Herrscher der Welt die alten Götter verließen, fühlten sie sich auch mehr geneigt, sie preiszugeben. Daß das Christenthum in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts so bedeutend an Zahl der Anhänger gewonnen, kam ja zum Theil auch daher, daß die Kaiser die christliche Religion gewähren ließen oder gar begünstigten. Wir wollen auch nicht untersuchen, ob und wie weit das Aufkommen der Hierarchie durch die Lage der christlichen Kirche gegenüber dem Staate in den drei ersten Jahrhunderten befördert wurde; — eine Bemerkung, die ich einst Vinet machte und die er nicht

ganz unbeachtet ließ —, so ist es gewiß nicht zufällig, daß das Papstthum im Occidente sich bildete und nicht da, wo der christlich gewordene Herrscher des Reiches seinen Sitz hatte. Noch weniger können wir hier die wichtige Frage verhandeln, ob sich denn nicht eine Gestalt der Kirche denken lasse, ja vielmehr, ob es nicht schon solche Gestalten der Kirche gegeben habe und noch gebe, wo sie, unbeschadet ihrer Vereinbarung mit dem Staate, Autonomie und Leben genug besitze, um ihren Charakter, ihre Selbstthätigkeit zu wahren, zu kräftigem Gedeihen zu gelangen, und reiche Früchte zu tragen. Nur das Eine können wir nicht umhin hervorzuheben, daß die so bestimmt ausgesprochene Tendenz der ganzen Darstellung vielleicht nicht ganz geeignet sein dürfte, die Sache, die der Verfasser vertritt, zu stützen. Wenn der Leser zu sehr merkt, worauf es bei dem Schriftsteller abgesehen ist, wenn der Schriftsteller selbst unverholen es ausspricht, und sein: *haec fabula docet* so geflissentlich wiederholt, so stark betont, so kann das auf viele Leser eher einen entgegengesetzten Eindruck machen. Viel besser ist es, nach Art der antiken Geschichtschreiber, nach Art der biblischen insbesondere, das Urtheil und den Eindruck auf das Gemüth aus der Darstellung selbst sich ergeben zu lassen. Daß wir selbst uns schon zu den obigen Andeutungen veranlaßt gesehen haben, daß wir beim Beginne unserer Anzeige schon unwillkürlich an alle jene angedeuteten Fragen erinnert wurden, dient zur Bestätigung des so eben Gesagten. Wir wollen damit dem Werthe des Ganzen keinen Abbruch thun.

Das allgemeine richtig bezeichnete Thema des Ganzen ist: „der große Kampf des Christenthums gegen das Heidenthum. Die Märtyrer und die Apologeten.“ Die Darstellung selbst zerfällt in vier Bücher, wovon das erste die Missionen und die Verfolgungen der Kirche, das zweite die Väter der morgenländischen und der abendländischen Kirche seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts bis auf Constantin, das dritte die Polemik des Heidenthums gegen das Christenthum, das vierte die christliche Apologetik im zweiten und dritten Jahrhundert behandelt. Bei dieser Eintheilung fällt auf, daß die Lehrer des zweiten Jahrhunderts darin keine Stelle finden; sie werden untergebracht theils in der Periode des apostolischen Zeitalters, das aber, auch nach dem Verfasser, nur bis an das Ende des ersten Jahrhunderts reicht, wobei also eine Incongruenz zu Tage tritt, theils unter den Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts, theils im ersten Buche, wie z. B. Irenäus. Es scheint mir insbesondere unzulässig, obschon es noch oft vorkommt, eine eigene Rubrik apostolische Väter aufzustellen und eben so unpassend, sie sammt und sonders in der Geschichte des apostolischen Zeitalters, das nur die Geschichte bis zum Jahr 100 fortführen soll, abzuhandeln.

Ueberblicken wir aber das Ganze von Seiten der historischen Forschung, die es voraussetzt, so müssen wir dem Verfasser unser aufrichtiges Lob und Anerkennung zollen. Obschon der Verfasser seine Gelehrsamkeit nicht zur Schau trägt, so sieht man überall, daß er den Gegenstand wissenschaftlich zu erforschen bemüht gewesen ist. Er hat die Geschichte, die den Vorwurf seiner Darstellung bildet, durchweg aus den Quellen studirt. Er hat die Mühe nicht gescheut, die betreffenden Schriften der Väter zu lesen, zu excerpiren und aus eigener Kenntniß entwirft er ein Bild des darin enthaltenen Gedankencomplexes. Er hat sich aber auch vertraut gemacht mit den deutschen Bearbeitungen dieser Geschichte,

und der Excursus über das neulich aufgefundenen Werk des Hippolytus gibt den Beweis, daß er es versteht, in die Details der kritischen Forschung einzugehen. Sollen wir Kritik üben, so wollen wir bemerken, daß der Verfasser wohl nur aus Versehen Manes an den Anfang des dritten Jahrhunderts setzt; sodann ist uns aufgefallen, daß er mit so auffallender Kürze über die Geschichte der thebäischen Legion hinweggeht. Der Name Adamantinus des Origenes ist nicht richtig durch *homme d'airain* wiedergegeben. Von Arnobius sollte angeführt werden, daß er die Unhaltbarkeit der allegorischen Erklärung der Mythen aufgedeckt habe. Es ist auch nicht richtig zu sagen, daß die meisten römischen Bischöfe Märtyrer waren, daß Rom alle Tage dem Papstthum sich näherte, wozu der römische Geist und die Zeitumstände hindrängten u. a. dgl. mehr. Sodann anticipirt der Verfasser unabsichtlich die in einer dritten Reihe zu behandelnden Gegenstände, z. B. was er in der Geschichte der Verfolgungen von den Katastrophen sagt, das gehört in die Geschichte des Gottesdienstes.

Die ganze Darstellung athmet eine Lebendigkeit, Frische, Wärme und Begeisterung, die ganz geeignet ist, die Leser hinzureißen, ihnen das höchste Interesse für den behandelten Gegenstand einzusflößen, und in ihnen die Liebe zum Studium der älteren Kirchengeschichte zu wecken. Wir legen darauf mit Recht einiges Gewicht. Unsere französischen Glaubensbrüder beschäftigen sich seit einiger Zeit eingehend mit der Geschichte der französisch-reformirten Kirchen, es sind schon vorzügliche Arbeiten darüber zu Tage gefördert worden. So sehr wir den Werth derselben anerkennen, so heilsam es ist, die Erinnerungen an die Kämpfe und Arbeiten ihrer Vorfahren wach zu rufen, so ist es doch auch von großer Bedeutung, daß darüber das Studium der älteren Kirchengeschichte nicht vergessen werde; es ist dies wichtig auch im Verhältniß zu den französischen Katholiken, die daraus, wenn sie wollen, ersehen können, daß die von ihnen so sehr verachteten Protestanten etwas mehr sind als eine vom Stamme der allgemeinen Kirche losgerissene, derselben feindlich entgegenstehende Secte. Auch, was das Formelle der Darstellung in anderer Beziehung betrifft, so gebührt dem Verfasser, abgesehen von den weiter oben gemachten Ausstellungen gegen die Eintheilung des Stoffes, großes Lob. Auf sehr geschickte Weise werden specielle Züge in die Geschichte eingeflochten, und werden die verschiedenen Strömungen der Geschichte unterschieden und auch in ihrem Zusammenhange dargestellt; wo es gilt, eigentlichen Lehrgehalt auseinanderzusetzen, da zeigt sich der Verfasser als gründlich gebildeten Theologen. Wir geben übrigens zu, daß für einen deutschen Geist die Darstellung nichts verlieren würde, wenn sie weniger rhetorisch gehalten wäre, wenn die Bezugnahme auf Richtungen der unmittelbaren Gegenwart, die der Verfasser entweder vertritt oder bekämpft, weniger hervortreten würde. Doch es sind dies einzelne Schatten, die den Werth des Ganzen durchaus nicht aufheben und die in den Kreisen, für welche der Verfasser zunächst gearbeitet hat, weniger auffallen, ja die in diesen Kreisen seinem Werke wohl eher mehr Eingang verschaffen könnten.

Die bedeutendsten Abschnitte des Werkes sind die zwei letzten Bücher. Im dritten Buche finden wir eine Beschreibung der Polemik des Heidenthums gegen das Christenthum, wie man sie in dieser Vollständigkeit und Ausführlichkeit wirklich noch nicht besitzt. Die Darstellung bei Tschirner, der Fall des Heidenthums, die dem Verfasser keineswegs unbekannt ist, ist bei aller ihrer Vorzüglichkeit doch

bei weitem nicht so reichhaltig. Als besonders gelungen heben wir hervor die dem Lucian von Samosata gewidmete Darstellung. Der Glanzpunkt des Ganzen ist das letzte, das vierte Buch, das der Verfasser mit besonderer Vorliebe und Begeisterung ausgearbeitet zu haben scheint. Er geht davon aus, daß das Christenthum der brutalen Gewalt der Verfolgung die heldenmüthige Standhaftigkeit seiner Märtyrer, und den Angriffen auf dem Gebiete der Erkenntniß seine Apologeten entgegengestellt habe; denn „es achte den menschlichen Geist zu hoch, um sich mit dem Siege auf dem äußeren Gebiete zu begnügen. Die Apologeten haben nicht nach frommen Ausflüchten gehascht, um sich damit der Beantwortung ihrer Gegner zu entziehen. Sie haben vom Recurs an die Einfalt des Evangeliums und an die Thorheit des Kreuzes keinen Mißbrauch gemacht. Sie haben keine einzige Anklage und Einwendung unbeantwortet gelassen, sie haben die heidnische Philosophie mit ihren eigenen Waffen besiegt. Die intellectuelle Ueberlegenheit des Christenthums ist nicht weniger bewunderungswürdig gewesen als seine sittliche Ueberlegenheit. So wie die Kirche, durch ihre Feinde gebrängt, genöthigt wurde, ihre Sache vor dem Richterstuhl der Wissenschaft zu vertreten, haben ihre Vertheidiger sich an die Spitze der intellectuellen Bewegung ihrer Zeit gestellt.“

Der Verfasser unterscheidet drei verschiedene Richtungen der Apologetik, oder, um des Verfassers Ausdruck zu gebrauchen, drei Schulen von Apologeten. „Jede charakterisirt sich durch die verschiedene Lösung, die sie der großen Frage betreffend das naturgemäße Verhältniß des Christenthums und der menschlichen Natur zu einander gibt; denn das ist offenbar das wesentliche Problem der Apologetik, da ihre nächste Aufgabe darin besteht, zwischen der Wahrheit und der menschlichen Seele die Vermittelung zu geben. Methode und Argumente werden verschieden sein, je nach der Vorstellung des Apologeten von dem Verhältniß des Menschen und der Offenbarung zu einander. In der Kirche der ersten Jahrhunderte finden wir, so wie übrigens zu allen Zeiten der Geschichte des Christenthums, drei verschiedene Lösungen dieser Haupt- und Lebensfrage. Zuerst begegnen wir zwei Richtungen, welche einander schlechterdings entgegengesetzt sind. Während die eine eine innige Verwandtschaft zwischen dem Christenthum und der menschlichen Seele aufstellt, verwirft die andere diese tröstliche Auffassung und findet seit dem Sündenfalle keinen göttlichen Keim mehr in der Seele. Die ersten Apologeten bemühen sich, die latente Sympathie des Menschen für Christum ans Licht zu stellen; sie berufen sich auf die Aspirationen des Herzens und des Gewissens nach dem Christenthum, indem sie zugleich den Satz aufstellen, daß die besten Wünsche des menschlichen Herzens und Gewissens die Offenbarung eben so wenig ersetzen können, als der Hunger das Brod ersetzen kann, das bestimmt ist, den Hunger zu stillen. Die anderen Apologeten werden alle ihre Sorgfalt darauf verwenden, die menschliche Natur in die tiefste Schmach zu stürzen, um sie mittelst Ekel und Verzweiflung an sich selbst dahin zu bringen, daß sie zum Erlöser ihre Zuflucht nehme. Diejenige Schule, welche eine wirkliche Verwandtschaft zwischen der Seele und der Wahrheit lehrt, zertheilt sich in zwei Richtungen. Die eine sucht Zeugnisse und Beweise für diese Verwandtschaft in der historischen Entwicklung der Menschheit, in den großen Rundgebungen der menschlichen Seele, wie sie in den Religionen und in den philosophischen Systemen der alten Welt niedergelegt sind; die andere spricht dasselbe Ana-

thema über die ganze Vergangenheit aus, verwünscht die Philosophen gleich wie die Götter und beruft sich nur auf die natürlichen Instincte des menschlichen Herzens.“ In die erste Classe reiht der Verfasser Justin Mart., Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origenes, „neben welchen glänzenden Namen im Occidente nur Hippolytus, Minucius Felix genannt werden können. Justin formulirt mit vieler Präcision das Princip dieser Schule, aber ohne ihm immer getreu zu bleiben. Clemens von Alexandrien befreit dieses Princip von den Einschränkungen, welche es bei seinem Vorgänger alterirten; er gibt ihm die solideste Grundlage, indem er mit eben so vieler Kühnheit als Gründlichkeit die Hauptfrage, betreffend das Verhältniß der Vernunft zum Glauben, behandelt. Origenes entdeckt die weit reichenden Folgerungen, die sich aus der Methode, die er ererbt hat, ergeben und wendet sie auf die verschiedenartigsten und schwierigsten Probleme der Apologetik an. Mit Origenes hat die Apologetik ihren Culminationspunkt erreicht. Von da an kann sie nur noch hinuntersteigen und verliert Macht und Freiheit zugleich. Haupt der zweiten Schule oder Richtung ist Tertullian. Derselben Richtung gehören an Theophilus von Antiochien, Tatian, Hermas, der Verfasser des Briefes an Diognet, und im Occidente noch Commodian und Cyprian. Arnobius eröffnet und schließt die dritte, indem er die menschliche Natur mit Schmach bedeckt und vor keinem Mittel sich scheut, um sie mehr zu erniedrigen.“ Arnobius wird aufgefaßt als der einzige Repräsentant der dritten Richtung. Man wird dem Verfasser zugeben müssen, daß in der That diese drei Richtungen der Apologetik unterschieden werden können, daß sie im Allgemeinen richtig bezeichnet sind.

So sehr der Verfasser die Apologeten besonders der ersten Classe schätzt und ihre Verdienste preist, so wenig ist er blind gegen ihre Fehler. „Justin M. sieht im Christenthum weit mehr eine Lehroffenbarung (*révélation doctrinale*) als das göttliche Werk der Erlösung; er spricht zwar oft von Christo als dem Erlöser der Menschen; aber was er gelehrt hat, beschäftigt ihn weit mehr als was er vollbracht hat. Der Herr ist ihm vor Allem ein göttlicher Plato, der der Welt die ganze Wahrheit gebracht hat, aber der vollkommene Lehrer in Christo verdunkelt mehr oder weniger das Lamm, das für die Sünde der Welt geschlachtet wurde. Daher entgeht ihm der wesentliche Unterschied zwischen dem Christenthum und demjenigen, was ihm vorausgegangen. Zwischen der griechischen Philosophie und der evangelischen Offenbarung gibt es für Justin keinen anderen Unterschied als den zwischen einer theilweisen und einer absoluten Offenbarung des Logos; die Menschwerdung sollte dienen zur vollen Offenbarung derselben Wahrheiten, welche schon Sokrates im Namen des in ihm wohnenden Logos proclamirt hatte. An anderen Orten stellt Justin die Menschwerdung zwar als ein Mittel der Heilung hin, aber der Gesichtspunkt der Lehre, der intellectuellen Erleuchtung ist der vorherrschende.“ Der Verfasser findet also auch im eigentlich positiven Theile der Apologie große Lücken. „Man dürfte erwarten, daß Justins treffliche Gedanken über die centrale Stellung des Logos in der Schöpfung und in der fortschreitenden Erleuchtung der Menschheit ihn zu reichhaltigen Erörterungen über seine höchste Offenbarung in der Menschwerdung geführt hätten. Allein, im Gegentheil, er ist, was diesen Hauptpunkt betrifft, höchst unvollständig. Er versteht es nicht, die fundamentale Uebereinstimmung zwischen dem historischen Christus und dem Gewissen nachzuweisen, und anstatt festzustellen, daß er

der von den Heiden Ersehnte ist, derjenige, der durch sein Werk und besonders durch seine göttliche und menschliche Natur ihrer langen Erwartung entsprochen hat, betont er ausschließlich die sittliche Ueberlegenheit seiner Lehre.“ — „Das Werk des Erlösers resumirt sich in der sittlichen Erneuerung der Menschheit, aber man sieht nicht deutlich genug, auf welche Weise er diese Erneuerung vollbringt (nämlich indem er für uns starb), und durch welche Mittel er vollbringt, was keine Philosophie vollbringen konnte.“ Der Verfasser hat ganz recht, doch ist nicht zu übersehen, daß gegenüber den abscheulichen Verläumdungen der christlichen Sitten es sehr nöthig war, den moralischen Einfluß des Christenthums, in der Art, wie Justin es that, hervorzuheben. Wir denken hier an jene Märtyrerin zu Lyon, wo dergleichen abscheuliche Gerüchte auch cursirten; Blandina, so hieß sie, setzte allen Folterqualen die Worte entgegen: „ich bin eine Christin, und bei uns wird nichts Schlechtes begangen.“ Euseb. V. 1. Der Verfasser scheint zu vergessen, daß Justin eine Apologie schreibt, nicht aber eine dogmatische Abhandlung, und daß er selbst, bei dem Anblicke der Standhaftigkeit der Märtyrer in den größten Qualen, sich überzeugete, daß die Christen nicht die ruchlosen Menschen sein könnten, wie man sie abgemalt hatte, und daß dies wesentlich zu seinem Uebertritte zur christlichen Partei beitrug. Eine ähnliche Bemerkung müssen wir zu dem machen, was der Verfasser über die Anwendung des Beweises aus den Wundern und Weissagungen bei Justin macht. Er hat ganz recht, diesem Beweise nur eine untergeordnete Stelle einzuräumen; aber ob Justin im Verhältniß zu seinen Zeitgenossen, zu der ganzen Zeitbildung so ganz unrecht hatte, von dem aus der Erfüllung der Weissagungen abgeleiteten Beweise zu sagen: *ἡπερ μεγίστη καὶ ἀληθεύσατι ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, παρήσεται*, das ist eine andere Frage. Sehen wir doch aus dem Dialoge mit dem Juden Tryphoen, welchen tiefen, entscheidenden Eindruck das Lesen der prophetischen Schriften auf ihn selbst gemacht hat. Dabei beschreibt der Verfasser recht gut die Mängel von Justins Apologetik den Juden gegenüber, seine allegorischen Spielereien über das Alte Testament, die aber Justin nicht abhalten, den Juden treffende Wahrheiten zu sagen, daß die Christen im Geiste und in der Wahrheit verwirklichen, was bei den Juden nur vorgebildet war u. s. w.

Mit Recht widmet der Verfasser der Apologetik der Alexandriner die ausführlichste Erörterung; er nennt sie die weitherzigste und reichhaltigste Apologetik der alten Kirche, und er fühlt sich um so mehr zu derselben hingezogen, als seine eigene theologische Richtung mehrere Anknüpfungspunkte an dieselbe enthält.

„Die Apologetik des Clemens von Alexandrien hat wie die der vorhergehenden Apologeten zwei Theile, wovon der eine gegen den Irrthum gerichtet ist, während der andere die Rechte der Wahrheit feststellt. Der erstere Theil hat weniger Originalität als der zweite.“ — Im ersten Theile tadelt der Verfasser mit Recht, daß Clemens die tiefere Idee, die den griechischen Mysterien zu Grunde lag, nicht erkannt, sich nur an die Außenseite gehalten habe. Doch geschieht er, daß Clemens im Protreptikus sehr werthvolle Erörterungen über diese geheimen Culte der Griechen gegeben habe. Weiterhin bilden des Clemens allgemeine Ansichten über die menschliche Natur den Uebergang zum positiven Theile seiner Apologetik. „Clemens geht von dem Gedanken aus, daß es, ungeachtet des Sündenfalles, eine wesentliche Verbindung (relation) zwischen Gott und dem Menschen gibt, eine Verbindung, wovon er mit Sorgfalt alles Abschweifen in

das Pantheistische fern hält. Das Göttliche ist nicht in uns vermöge einer Emanation, sondern als Gabe der unendlichen Liebe; und nichtsdestoweniger ist es ein unverlierbarer Vorzug des Menschen. Jene Gabe bildet den unterscheidenden Charakter des sittlichen Geschöpfes. Insofern der Logos das Organ der Mittheilung des Göttlichen ist, reißt sich daran die Lehre vom Logos, die in den Gedanken ausmündet, daß eine ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen dem Logos und der menschlichen Natur stattfindet; das führt Clemens zu der großen Frage über das Verhältniß zwischen Vernunft und Glauben.“ Der Verfasser entwickelt sehr gut die Gedanken des Clemens darüber: „Die Vernunft ist nicht berufen, die Wahrheit zu erfinden noch zu entdecken, sondern nur sie zu empfangen; sie würde vergebens sich abmühen, wenn sie nicht von einer höheren Macht das Materiale für ihre nützliche Forschung erhalten hätte. Diese höhere Macht ist der Glaube. Man kann demnach nicht sagen, daß das Christenthum auf rationelle Erkenntniß verzichtet und blinde Zustimmung verlangt. Clemens beweist hier, daß das Christenthum den allgemeinen Gesetzen des Erkennens getreu bleibt, insofern jedes Erkennen mit Glauben anhebt, d. h. mit der unmittelbaren Anschauung der ersten Principien, worauf das Erkennen beruht. Daher schon Epikur sagt, *πρόληψις εἶναι διαβολὰς τῆς πίστεως*. Indem Clemens von der unmittelbaren Anschauung, welche der Glaube gewährt, die Willensbewegung nicht ausschließt, sondern vielmehr sie als nöthig setzt, lehrte er, daß der Glaube so gut wie der Unglaube eine moralische Ursache habe. Dem Glauben liegt ein Willensact zu Grunde. Die Seele sieht nur dann, wenn sie sehen will. So ist der freiwillige Glaube die Basis unseres Heiles. Glauben und überzeugt werden hängt von uns ab. Dazu gehört, daß die Seele sich vom Bösen lossage, sich reinige; so entwickelt sich die Leblichkeit der Seele mit Gott; um Gott, der die Liebe ist, zu fassen, muß man selbst Liebe haben. So entsteht die wahrhafte Einheit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Dahin gelangt, haben wir die Erkenntniß im Geiste erlangt. Durch den Glauben gelangen wir zur Gnosis. Die christliche Theologie entwindet sich dem elementaren Glauben wie ein prächtiger Baum aus der in die Erde niedergelegten Eichel hervorgeht.“

„Clemens sucht nun ferner zu zeigen, wie die durch moralische Intuition erkannte Wahrheit in allen Punkten mit dem Evangelium übereinstimmt. Zum Voraus kann man überzeugt sein, daß er nicht in erster Linie auf das Wunder den Glauben an die Offenbarung gründen wird. Daher Clemens sagt: selig sind die da nicht gesehen haben und doch glauben. Wir sind jene Kinder Israels, welche sich unterworfen haben nicht wegen der Wunder, sondern weil sie die Stimme Gottes gehört haben (*οἱ μὴ διὰ σημεῖων, δι' ἀκοῆς δὲ εὐπειθεῖς*). Ebenso wenig bedarf es einer dialektischen Demonstration des Christenthums. Es ist weniger nöthig, die Wahrheit zu beweisen (*démontrer*), als sie vorzuweisen (*montrer*), indem man an das Göttliche im Menschen anknüpft und auf seinen Willen wirkt. Das Licht wird gleichsam aus der Berührung des Göttlichen in ihm und des Göttlichen außer und über ihm hervorbrechen; die Evidenz wird sich ergeben aus der Verbindung der Wahrheit, die der Mensch im Innern in sich trägt, und die blos fragmentarisch ist, mit der vollständigen Wahrheit, welche das Evangelium ihm darbietet. Die religiöse Gewißheit ist zuletzt nichts Anderes als die Uebereinstimmung des Logos mit dem Logos. Der Logos erkennt sich selbst in Christo, aber in seiner Fülle und Herrlichkeit. Demnach wird der Apologet seine Auf-

gabe gelöst haben, so bald er gezeigt haben wird, daß Christus wirklich der von den Völkern Ersehnte ist. Wenn aus seiner Apologie sich ergibt, daß die Seele für ihn geschaffen ist und nur in ihm die Befriedigung ihrer höchsten Bedürfnisse findet, so wird die Beweisführung unwiderlegbar sein. Wenigstens wird sie so jedem redlichen Herzen scheinen, welches das Licht liebt. So wird die Weisheit gerechtfertigt durch ihre Kinder, und diejenigen allein gelangen zur Wahrheit, die von der Wahrheit sind. Logisch betrachtet findet hier ein Cirkelbeweis statt, da der Beweis nur für diejenigen Menschen überzeugend ist, die schon zum Voraus überzeugt sind; aber dieser Cirkelbeweis, bemerkt der Verfasser treffend, zieht sich durch das ganze Christenthum hindurch.“ Dieselbe Anschauung beherrscht dasjenige, was Clemens über die Autorität der heiligen Schrift sagt. „Er beruft sich nicht auf äußere Beweise, Erfüllung der Weissagungen, Wunder durch die heiligen Schriftsteller verrichtet. Diese Beweise genügen selbst dem Geiste nicht völlig, auf keinen Fall aber können sie das Herz erweichen; sie werden niemals wahre Ueberzeugung bewirken. Man glaubt an die heilige Schrift auf dieselbe Weise, wie man an Gott glaubt, der durch sie redet; man muß also mittelst der moralischen Intuition das Göttliche in der Bibel suchen. Das erste Princip der religiösen Wahrheit ist der Logos, der durch seine Propheten, die Evangelien und die Apostel, redet. Das göttliche Wort in der Schrift ist daher auf dieselbe Linie zu stellen mit jenen ersten Principien, die über allen Beweis hinaus liegen, und wozu man auf unmittelbare Weise gelangt. Die Seele glaubt an sie aus freiem Aufschwunge und instinktgemäß; die Seele glaubt an die Bibel, wie sie an den Logos glaubt, dessen Gedanken die heiligen Bücher enthalten, dessen wohlthuende Stimme sie gleichsam hören lassen. Mit anderen Worten, die Schrift führt nicht zu Christo, sondern Christus führt zur Schrift. Weil Christus in der Schrift zu uns redet, und weil wir darin seine süße Stimme hören, darum ist sie für uns mit dem höchsten Ansehen bekleidet, darum wird sie die Norm, nach der wir Alles beurtheilen. Wer also der Schrift Glauben schenkt, der hat in der Stimme Gottes, die daraus ihm entgegenschallt, den unwiderleglichen Beweis der Wahrheit dessen, was darin enthalten ist. *ὁ πιστεύσας τοῖς τὰς γραφαῖς ἀποδείξιν ἀναντιρρήτων, τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δέδωρημέρου φωνῇ λαμβάνει θεοῦ.*“ Clemens hat hier offenbar das testimonium spiritus sancti anticipirt, das in der Reformationszeit zuerst von Calvin Instit. I. 7. deutlich formulirt wurde.

Indem nun der Verfasser zu des Clemens Erörterung über das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum übergeht, verheißt er keineswegs, daß der geistreiche Alexandriner, so sehr er die Offenbarung über die Philosophie erhebt, doch die wesentliche Differenz zwischen beiden nicht erkannt hat. „Die Wahrheit, sagt Clemens, findet sich in der alten Philosophie als unter Schleiern verborgen; sie ist wie eine Frucht in ihre Schale eingeschlossen.“ „Daraus würde folgen, bemerkt mit Recht der Verfasser, daß wir, wenn wir die Schale zerbrechen oder die Schleier zerreißen, schon in Griechenland und Rom die Substanz selbst des Christenthums finden werden.“ „Clemens, fährt er fort, legt einen zu großen Werth auf die Bruchstücke der Wahrheit, welche die ausgezeichnetsten Vertreter der alten Welt halb und halb geschaut haben. Die alte Philosophie stiftete viel größeren Nutzen, indem sie die allgemeine Entartung kundgab, als indem sie einige immerhin mit Irrthümern vermischte Ideen über Gott und das zukünftige

Leben producirt. Ihre Hauptbestimmung war mehr zu zerstören als aufzubauen. Wir machen dies dem Clemens zum Vorwurf, daß er die negative Seite der Bestimmung des Sokrates und des Plato nicht genug in das Auge gefaßt hat. Die Bestimmung der alten Philosophie war weit mehr, dem Menschen sein Herz als ihm seinen Gott zu offenbaren, auf daß aus dem zerschlagenen Herzen endlich das allmächtige, von der erlösenden Liebe so lange erwartete Sauszen emporsteige. Aber um diesen Standpunkt einzunehmen, mußte man das Christenthum weniger von seiner intellectuellen Seite, dasselbe weniger als eine Philosophie, viel mehr als ein göttliches Werk erfassen, wobei jede Idee einer Thatfache entspricht. Clemens hat hierin die Spur des Justinus M. verfolgt. Die Offenbarung ist ihm weniger eine Erlösung als die Mittheilung des himmlischen Lichtes, welches das menschliche Herz zugleich erleuchtet und erwärmt.“ Wir hätten nur gewünscht, daß der Verfasser diese Gedanken nach zwei Richtungen hin noch weiter verfolgt hätte; erstens hängt der bezeichnete Mangel bei Clemens damit zusammen, daß er die Person des historischen Christus nicht genug hervorge stellt hat, und zweitens damit, daß er den einfachen Glauben doch nicht in seinem ganzen Werthe erkannt und die Gnosis zu sehr darüber gestellt hat; daher er selbst eigentliche Sätze der heidnischen Philosophie aufnimmt und sogar die Behauptung aufstellt, es gebe für den Gnostiker nichts Unbegreifliches mehr, gleichwie dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich ist. S. Thomasius, Origenes S. 30.

Den Uebergang zu Origenes formulirt der Verfasser in folgenden Worten: „Origenes nimmt die leitenden Ideen der Apologetik des Clemens an, er betrachtet sie als erwiesen und begnügt sich, sie zu bejahen. So stellt er mit eben so vieler Klarheit das wesentliche Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, die allgemeine Einwirkung der Gnade auf das menschliche Geschlecht, die Vorbereitung auf das Evangelium inmitten des Heidenthums und die überwiegende Bethätigung des Willens in Bildung des religiösen Glaubens auf“. „Der göttliche Logos, sagt er in einer herrlichen Stelle, schlummert bei den Ungläubigen und wacht in den Heiligen. Er schlummert, aber nichtsdestoweniger ist er in jenen, gleichwie Christus auf dem Schiffe mit seinen Schülern sich befand, als sie auf dem stürmischen Meere dahinfuhren. Er wird aber aus seinem Schlummer erwachen, sobald die heilsbegierige Seele ihn anrufen wird und alsobald wird der Sturm sich legen. Mit anderen Worten, der Sohn Gottes ist für den Menschen kein Fremder. Alles, was unsere Seele Göttliches behalten hat, bestätigt seine Gegenwart in uns, aber das innere Wort schlummert, bis daß es durch ein inbrünstiges Heilsverlangen und durch die That des Willens in uns aufgeweckt werde. Wir werden immerfort diese großen Gedanken als Grundlagen der Darlegung des Christenthums bei Origenes finden; sie sind bei ihm nicht so neu wie bei seinen Vorgängern, er hat aber großen Nutzen daraus gezogen, er hat sie so weitläufig entwickelt, daß, obgleich er nicht Erfinder der von ihm angewendeten Methode ist, wir ihn doch als den vorzüglichsten Apologeten der alexandrinischen Schule begrüßen müssen. Er hat das Verhältniß des inneren Beweises zum äußeren Beweise auf meisterhafte Weise behandelt. Wir werden sehen, wie er, um das dem Christenthum Feindliche zu bekämpfen, sich immer auf den Boden des sittlichen Lebens begibt; er hat sich darauf festgehalten und seine Taktik besteht darin, daß er seine Gegner zwingt, denselben Boden mit ihm zu betreten.“

Was die Darstellung im Einzelnen betrifft, so gibt der Verfasser, zunächst fußend auf das Werk gegen Celsus, die weitläufige Polemik der Apologetik des Origenes gegenüber den jüdischen Angriffen auf das Christenthum. Es ist dies um so mehr anzuerkennen, als sehr oft gerade diese Seite des Werkes gegen Celsus nicht gehörig ausgebeutet wird. Weitläufig wird darauf die Apologetik des Origenes gegenüber den heidnischen Einwürfen und Angriffen dargestellt. Der Verfasser resumirt das Ganze des Werkes in folgender Weise:

„Die Apologie des Origenes zeigt sich uns jetzt in ihrer Reichhaltigkeit, in größerer Ordnung zwar, als wir sie im Werke gegen Celsus finden, aber mit allen ihren charakteristischen Merkmalen. Er hat die hauptsächlichsten Einwürfe seiner Gegner beantwortet, nicht blos, indem er sie widerlegte, sondern auch, indem er ihnen einen darüber stehenden höheren Gedanken, der mehr Wahrheit enthält und umfassender ist, entgegenstellte. Er ist dem Juden auf das Gebiet der rabbinischen Exegese gefolgt, er hat ihn durch Bibelfstellen widerlegt; er hat bewiesen, daß der Jude der jüdischen Offenbarung ungetreu geworden ist und daß, wenn er Moses und die Propheten angehört hätte, sie ihn zum Kreuze würden geführt haben. Seine kräftige Beweisführung hat das dialectische Netz zerrissen; womit die heidnische Philosophie ihn, den christlichen Theologen, zu umgarnen versuchte. Er hat die Christen freigesprochen von den feigen Verleumdungen, welche der Volksaberglaube gegen sie ausgestreut. Der Apologet hat gezeigt, daß unter diesem Haufen unberühmter Menschen die Kirche des lebendigen Gottes sei, die verborgene Stütze der Welt, die nur durch sie besteht. Er hat in diesen durch das öffentliche Urtheil gerichteten Menschen, zur Bewunderung der Leser, die Majestät des Gewissens aufgezeigt, welches gegen das menschliche Gesetz sich erhebt, weil es einem höheren Gesetze gehorcht. Den beschimpfenden Anklagen wider das Christenthum hat Origenes geantwortet, indem er auf seine friedlichen Triumphe inmitten einer feindlichen Welt hinwies. Eine neue Gemeinschaft, Schule aller Tugenden, hat sich von der allgemeinen Verderbniß abgelöst, und die von ihr mit Heldenmuth ertragenen Leiden haben das Zeugniß ihrer unzähligen Missionare besiegelt. Origenes ist von da übergegangen zur Vertheidigung der Religion der Christen. Er hat in formeller Beziehung ihre Uebersetzung gezeigt, insofern ihre durchsichtige Einfachheit die Wahrheit dem Manne des Volkes, dem Kinde, dem Weibe, dem Sklaven, dem Ungebildeten zugänglich macht. In der sogenannten Thorheit der christlichen Lehre entdeckt der Apologete Schätze von Weisheit und Wahrheit, und er weist nach, daß der Glaube eine rechtmäßige Methode ist, um sich Gewisheit zu verschaffen, den Gesetzen menschlichen Erkennens entsprechend. Nachdem er durch eine gelehrte Untersuchung die Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit der neuen Religion bewiesen, welche also nicht ein wunderliches Gemisch der religiösen und philosophischen Ideen der Vergangenheit ist, zeigt er in derselben den Centralpunkt der Geschichte der Menschheit, das Ziel ihrer Sehnsucht. Diese hat ihn dahin geführt, im Namen des im Gegensatz zum pantheistischen Fatalismus fest behaupteten Theismus, die Würde des moralischen Geschöpfes wiederherzustellen, welches die stolzen Philosophen mit Roth bedeckten, indem sie den Menschen lieber unter das Thier hinuntersetzten, als daß sie die Erlösung als edles Almosen aus der Hand eines freien und persönlichen Gottes angenommen hätten. Diese von aller Uebertreibung und Selbsttäuschung freie Achtung vor der nach dem Bilde Gottes ge-

schaffenem, aber gefallenem Seele ist dem Origenes die beste Erklärung des Geheimnisses der Gottseligkeit, der Erniedrigung und der Leiden des Gottmenschen. — Um aber unter dem Schleier seiner Demüthigungen seine Schönheit und Gottheit zu erkennen, bedarf es des Auges des gereinigten Herzens. Diejenigen allein werden sehen und hören, welche sehen und hören wollen. Origenes wendet eine heilige Gewalt an, um diese moralische Entscheidung hervorzurufen, sei es, daß er zum Juden oder zum Griechen redet. Jegliche Frage, sie möge bedeutend oder weniger bedeutend sein, führt ihn dahin, diesen großen Willensact zu sollicitiren. Man könnte daher den Hauptinhalt seiner Apologie in diese Worte Christi zusammenfassen: „Wenn jemand den Willen Gottes thun will, so wird er erkennen, daß meine Lehre von Gott ist.“ — „Vereichert durch die Arbeiten seiner Vorgänger hat Origenes dem christlichen Alterthum die vollständige Apologie gegeben, diejenige, welche am meisten dem Geiste des Evangeliums entspricht, und am besten geeignet ist, den Geist des Menschen unter Christum gefangen zu nehmen. Viele Jahrhunderte sollten vergehen, ehe die Kirche der Welt wieder eine Apologie bieten könnte, welche mit dieser herrlichen, unter dem Bannstrahle einer Excommunication geschriebenen Apologie verglichen werden dürfte.“ Wir stimmen diesem letzteren Urtheile vollkommen bei; es haben ja schon ältere Gelehrte das Werk gegen Celsus ein goldenes und nie genug gepriesenes Buch genannt. Doch hätte der Verfasser noch mehr, als er es in der speciellen Darstellung gethan hat, die Schwächen und Lücken der Apologie des Origenes hervorheben dürfen. Diese Bemerkung bezieht sich auch auf die Beurtheilung anderer Apologeten. Besonders hätten wir gewünscht, daß der Verfasser auf die Mängel der Erklärung des Alten Testaments, auf die Mängel der Uebersetzung desselben, die in den Händen der Christen waren, aufmerksam gemacht hätte. Siehe darüber Gieseler, Dogmengeschichte, S. 61 — 64. Solche Verstöße, wie sie Gieseler hier anführt, waren wahrlich nicht geeignet, die Juden eines besseren zu belehren. Eben so hätte der Gebrauch der sibyllinischen Bücher durch die Apologeten gerügt, und überhaupt über diese sibyllinischen Bücher nähere Auskunft gegeben werden sollen. Man kann sagen, daß der Verfasser unwillkürlich bisweilen zu sehr der Apologet der Apologeten wird. Wir mögen es ihm in gewissem Sinne zugeben, daß Origenes das Ideal des christlichen Theologen darstellt (I. 378.), doch dieses Urtheil bedarf wohl noch größerer Limitation, als welche der Verfasser ihm gegeben hat. Hingegen erkennen wir mit Freuden an, daß er im ersten Bande dieser zweiten Reihe das Leben und den Charakter des großen alexandrinischen Theologen sehr schön und ergreifend gezeichnet hat; es gehört diese Lebensbeschreibung zu den gelungensten unter den eigentlich historischen Parthien des Werkes.

Ebenso erklären wir uns einverstanden mit der Charakteristik der Apologetik Tertullians. Der Verfasser hat, was uns übrigens nicht ganz passend scheint, den einen Theil, der mehr eine gerichtliche Vertheidigung ist, in die Darstellung der Geschichte der Verfolgungen aufgenommen I. Bd. S. 224. Hier sagt er: „die Sprache des Apologeticus ist mit allen Fehlern der Zeit behaftet, sie strotzt von Antithesen, die oft sehr übertrieben sind. Doch stehen wir nicht an, diese incorrecte Rede unter die Zahl der Meisterwerke des menschlichen Geistes zu rechnen; so sehr ist sie von einem mächtigen Hauche durchweht; es ist dies der Hauch der Zukunft, die Eingebung eines feurigen und seiner selbst gewissen

Glaubens. Niemals hat die sittliche Ueberlegenheit gegenüber der materiellen Uebermacht, welche sie zu erdrücken suchte, eine stolzere Haltung angenommen.“ Und nun geht er zu den Einzelheiten über, die recht gut beleuchtet sind. Im vierten Buche kommt er wieder auf Tertullian zu sprechen und legt nun die leitenden theologischen Gedanken seiner Apologetik dar. Treffend sagt er: „die menschliche Natur hoch stellen und zugleich alles dasjenige mit Verachtung überhäufen, was über die einfachsten und naivsten Aeußerungen der menschlichen Natur hinausgeht, alles was in den Bereich der mehr oder minder verfeinerten Cultur der Intelligenz gehört, das ist die doppelte Aufgabe, die Tertullian sich stellt; sie kehrt in allen seinen Schriften wieder, aber besonders in seinem Apologeticus hat er sie weitläufig behandelt. So wird er denn mit großem Eifer sich auf die unwillkürlichen Aspirationen des menschlichen Herzens stützen, er wird keinen Anstand nehmen, im gefallenem Menschen den Stützpunkt oder die Erwartung des Heilswerkes aufzusuchen; zu gleicher Zeit aber, vermöge eines fremdblichen Widerspruches, wird er in der geistigen Entwicklung der Menschheit vor dem Christenthum absoluten Irrthum finden. Das Göttliche in der Menschheit verschwindet ihm, sobald die Gedanken der Menschen ihre Unmittelbarkeit abstreifen und das Gepräge der Geistescultur tragen. Die Philosophie ist in seinen Augen ein Plagiat oder eine Rüge. Die einfache Natur hoch stellen, um die Cultur des Geistes desto besser nietertreten zu können, darin resumirt sich die Apologetik Tertullians, darin zeigt sich seine Größe und seine Schwäche, sein Ruhm und seine Inconsequenz. Er zeigt Geistesstiefe und Kühnheit, wenn er im gefallenem Menschen den Keim des Logos aufdeckt, er ist ungerecht, wenn er die Philosophie beschuldigt, diesen Keim nothwendig zu unterdrücken.“ Das wird im Folgenden sehr gut und ausführlich dargestellt. Es war auch ein glücklicher Gedanke, die zwei größten Apologeten der morgenländischen und abendländischen Kirche der damaligen Zeit, Origenes und Tertullian, einander gegenüber zu stellen. Wir können uns nicht enthalten, diese Parallele den Lesern mitzutheilen:

„In diesen beiden Männern bildet Alles einen Contrast: auf der einen Seite ein umfassender und ruhiger Geist, der die Heiterkeit in der Ausdehnung und Tiefe gefunden hat, auf der anderen Seite ein enger und zugleich sprudelnder Geist. Auf der einen Seite eine edle Toleranz, eine sympathetische Natur, welche überall Bundesgenossen für ihre Sache sucht und findet, die es wohl versteht, die Berührungspunkte zwischen dem Christenthum und Allem, was ihm vorausgegangen, herauszufinden. Auf der anderen Seite eine übermüthige Intoleranz, welche überall Feinde sucht und findet. Der eine will zwischen feindlichen Parteien vermitteln, er verrichtet das Geschäft eines festen und zugleich verführerischen Vermittlers zwischen der alten Philosophie und dem Christenthum, der andere will von keiner Annäherung dieser beiden zu einander etwas wissen, er verflucht die ganze Vergangenheit. Der eine liebt die ruhige Discussion, die friedlichen Conferenzen, wo man sich gegenseitig Achtung bezeugt, der andere will dem Gegner den Mund stopfen, und wenn er sich herabläßt, mit ihm zu discutiren, so fängt er damit an, daß er ihn beleidigend und verletzend anspricht. Origenes und Tertullian haben beide gegen die Hierarchie gekämpft; aber dieser hat seiner Polemik so viele Festigkeit und Leidenschaft beigemischt als der große Alexandriner in der seinen Selbstverläugnung und Sanftmuth bewiesen hat. Beide sind in mannigfaltigen Irrthum gerathen, Origenes, weil er sich zu sehr auf den

Höhen der Speculation gehalten, Tertullian, weil er zu wenig sich dahin zu erheben gestrebt hat. Die Beredtsamkeit des einen ist weit und klar wie sein Geist; sie gleicht einem majestätisch dahinströmenden Flusse, die Beredtsamkeit des anderen ist einem Bache zu vergleichen, der sich von den Höhen der Berge herunterstürzt. Origenes strahlt Licht aus, Tertullian sendet Blitze aus. Origenes richtet seine Rede vor allem an die speculativen Geister, er redet als christlicher Philosoph zu den Philosophen, Tertullian ist ein Volkstribun auf dem Forum, der die Leidenschaften der großen Menge aufregt, er ist der alte Redner mit seinen wilden Geberden, seinen lebhaften Bildern, seinem großartigen Pathos. In dem einen wie in dem andern ist eine bewunderungswürdige Aufrichtigkeit und eine gleiche Liebe zu Christo und zu der Wahrheit. Daher ihr großer Einfluß auf die Kirche.“

Daß auch der Verfasser mehr und mehr belebenden Einfluß auf die französisch-reformirte Kirche ausübe, das ist der Wunsch, womit wir die Anzeige seines bedeutenden Werkes schließen. Gott gebe ihm Kraft zur Vollendung desselben. Die dritte Hauptabtheilung, die noch folgen soll, ist gerade die schwierigste.

Herzog.

Praktische Theologie.

Bekenntnißgrund, Kirche und Sectenwesen in Württemberg nach Geschichte, Recht und Lehre dargestellt von Dr. Oskar Wächter. Stuttgart, J. F. Steinkopf. VIII. und 175 Seiten. 1862.

Der rechtsgelehrte Herr Verfasser, welcher schon in den Verhandlungen über das württembergische Concordat für die Rechte der evangelischen Kirche als Publicist aufgetreten ist, übernimmt es in dieser neuen Schrift, nach einer andern Seite hin die Rechte der Kirche, und zwar nunmehr speciell der lutherischen, zu wahren. Er ist — wie er uns S. 109., Note, mittheilt — durch den zuletzt in Stuttgart lebenden und allda gestorbenen Dr. Kniewel angeregt worden, „in den Kampf für die Kirche des lauterer Bekenntnisses einzutreten“; eine Frucht dieser Anregung, ein Zeugniß specifisch lutherisch-kirchlichen Sinnes, eine warme Herzenergießung — die es als solche auch nicht scheut, Bekanntes wieder und wieder zu sagen — ist die vorliegende Schrift. Es kann uns nur erfreulich sein, wenn von solcher Seite für die Kirche, zu der wir uns bekennen, gearbeitet wird; was dabei noch Unklares, Unselbstständiges, Inconsequentes mit unterläuft, was auf allerhand fremde Autoritäten hin bona fide aufgenommen ist, während ein schärferer Blick, ein strengeres wissenschaftliches Denken darin nur eben menschliche Auskünfte und Combinationen, nicht aber göttliche Wahrheit erkennen kann, das wird bei der geistigen Beweglichkeit und Offenheit des Verfassers mit der Zeit sich wohl noch läutern, so daß auch sein kirchlicher Eifer nach gut württembergischer Art sich in die richtigen Schranken zurückziehen wird. — Das Büchlein soll zunächst den Beweis führen, daß die evangelische Kirche Württembergs nach ihrer Geschichte und ihrem rechtlichen Bestande eine lutherische Kirche ist. Dabei ist für uns die nächste Frage, wem das bewiesen werden soll? Hat denn im Ernste jemand daran gezweifelt? Auswärts wollte allerdings die liebe Unwissenheit

schon hie und da uns scheel ansehen, als seien wir eine unirte Kirche; darüber hätte schon Hauber's „Recht und Brauch der evangelischen Kirche Württembergs“ (I. 1854. II. 1856) satzsam belehren können. Der Nachweis, den unser Verf. gibt, ist richtig; nur hat er einen Punct übersehen, der einem Nichtwürtemberger am leichtesten den Eindruck machen kann, als wären wir nicht bloß unirt, sondern sogar mehr reformirt als lutherisch: — das ist der Mangel alles Altardienstes, überhaupt die liturgische Einfachheit unseres Cultus. Daß diese thatsächlich sich von schweizerischen Einflüssen herdatirt, daß überhaupt in diesem Puncte sich Württemberg von Anfang an mehr dem Süden als dem Norden zuneigte, hätte der Verf. (z. B. S. 4 f.) ganz wohl zugestehen dürfen, ohne Gefahr, deshalb der Kraft seiner historischen Beweisführung etwas zu entziehen. — Allein es ist nicht die Meinung bloß, als wären wir unirt, die er widerlegen will, sondern seine tiefer liegende und weiter gehende Absicht ist die, unsere Landeskirche selber daran zu mahnen, daß sie eine lutherische sei; denn — das ist deutlich erkennbar — sie ist in ihrem thatsächlichen Bestand und Leben dem Verfasser nicht lutherisch genug. Hat vor etlichen Jahren die Erlanger protestantische Zeitschrift, als sie eine Schrift von Pfarrer Eberle anzeigte, uns die tröstliche Versicherung gegeben, es soll um dieses Einen guten Lutheraners willen uns übrigen verziehen sein, daß wir das leider nicht seien, — so wird nun, hoffen wir, in Folge dieses neuen, nicht zu verachtenden Zuwachses jene Indulgenz für uns erneuert und auf weitere Fristen verlängert werden. Gemäß der genannten Tendenz richtet sich die Polemik des Verf. zunächst gegen die Secten, die, wie wir mit ihm ernstlich zu beklagen haben, neuerlich mit einer dämonischen Wühlerei sich überall einzudrängen und Aergerniß anzurichten geschäftig sind. Was er ihnen entgegenhält, ist zwar nicht neu und die Philipp Paulus'sche Sturm- und Brandglocke, die sich „Friedensglocke“ nennt, wird in ihrer leichtfertigen Weise auch dagegen Lärm zu machen wissen; aber was er sagt ist — einige Ungenauigkeiten abgerechnet — einfach wahr und als Zeugniß der einfachen Wahrheit dankenswerth. Solche Pietät gegen die Kirche ist wahrlich edler und christlicher als der separatistische Eigensinn und die methodistische Hetzjagd auf arme Seelen. Nur möchten wir, gerade diesen von Haß erfüllten Kirchenfeinden gegenüber, wünschen, daß der Herr Verfasser sich nicht in der Lobpreisung der lutherischen Kirche bis zu demselben Tone der Ueberschwenglichkeit verirrt hätte, in welchem etwa ein Pater Franziskaner den Schafen Petri die Herrlichkeit der katholischen Kirche anpreist, wie dies wenigstens S. 137. geschieht. („Die lutherische Kirche ist die Brunnenstube der Wahrheit und von ihrem Wasser werden in allen anderen Kirchen gesättigt, die gesättigt werden... Von hier aus geht alles Heil; denn hier ist unverhüllt, nicht stückweise, sondern völlig, wie es nur immer diesseits des Grabes möglich ist, die klare Wahrheit des Evangeliums. Was andere Gemeinschaften an Wahrheit besitzen, vereinigt sich hier zur Wahrheit 2c.“ Wir haben freilich auch diese und ähnliche Ausdrücke sonst schon gelesen.) — Wie gegen die Secten, so legt der Verfasser auch gegen die der lutherischen Grundanschauung schnurstracks zuwiderlaufende Trennung von Staat und Kirche, d. h. die Entchristlichung des Staates, sein Wort ein; und wenn auch (wie z. B. S. 37. aus den unbefriedigenden Bemerkungen über den Summe-episkopat deutlich hervorgeht) das wahre Verhältniß von Staat und Kirche unserem Verf. ebenso wenig klar geworden ist, weil er aus dem hergebrachten abstracten

Dualismus der Begriffe weltlich und geistlich nicht heraustritt, — so ist er doch in seinem Rechte, wenn er die neuesten Schritte der württembergischen Gesetzgebung in jener Richtung (S. 38.) bedenklich findet. Durchaus wahr und treffend ist es auch, wenn er S. 53 f. sagt: „Wer sich innerlich von dem Bekenntniß der Kirche losgesagt hat, der maße sich nur auch nicht an, in ihren Angelegenheiten mitzureden; ihn geht die Kirche gar nichts an, und er überlasse sie denen, welche ihr zugehören. Es ist empörend zu sehen, wie Leute über kirchliche Fragen entscheiden wollen, welche nicht einmal den Herrn der Kirche anerkennen, sondern in offener Rebellion des Unglaubens stehen.“ — Aber seine Polemik geht auch gegen alles, was ihm in Theologie und Lehre nicht stricte mit dem lutherischen Lehrtypus zusammenstimmt; und auf diesem Felde ist er offenbar zu einem reinen und richtigen Urtheil noch nicht gelangt. Zwar liegt ihm eine freiere Erkenntniß nicht ferne; S. 48. u. 49. sagt er ausdrücklich, „wir wollen keine Enge des Bekenntnisses; wir wollen eine Kirche mit freier, weiter, milder Handhabung des Bekenntnisses“, er läßt auch für die Wissenschaft einen Spielraum, freilich nur als den der individuellen Ueberzeugung, wobei nicht ganz klar ist, ob er der Wissenschaft eine berechtigte Stellung innerhalb der Kirche zuerkennt oder nicht. Aber wenn, wie wir nach der ersteren Aeußerung consequent glauben müssen, die mildere Ansicht als die des Verfassers anzunehmen ist, so stimmen damit andere Ausführungen nicht zusammen. Denn wo er selbst die Lehre entwickelt, da thut er es — wie er überhaupt auch in diesen Partien durchaus seinen Autoritäten folgt — in einer dogmatischen Weise, die einer schärferen Prüfung vom Standpunct biblischer und historischer Wissenschaft aus nicht Stand hält. Nur einiges Wenige, was aber charakteristisch ist, sei davon erwähnt. S. 33. sagt er: „Christus selbst gründete den gegliederten Bau der Kirche und hinterließ die Kirche als einen gegliederten Bau.“ Wirklich? Wo war denn, als die Jünger vom Berge der Himmelfahrt heimkehrten, irgend eine Gliederung? Wenn der Verf. etwa den Primat Petri im Auge hat, so mag er nur gleich Alles widerrufen, was er in seinen frühern Schriften wider Rom und das Papstthum gesagt hat, denn dann bleibt keine Wahl, als katholisch zu werden. Alle Gliederung in der Kirche ist Sache der geschichtlichen Entwicklung, nicht aber einer positiven Stiftung Christi. Oder hat er nur das „Gnadenmittelamt“ im Auge. Aber daß Christus während seines Erdenlebens weder ein Pfarramt noch ein Consistorium eingesetzt hat, daß der Auftrag, den er seinen Jüngern gab, vorerst nur ein rein persönlicher Auftrag, nicht aber Einsetzung eines fortdauernden, immer neu zu besetzenden Amtes war, das wird zwar von klerikaler Seite beharrlich ignoriert und geleugnet, steht aber nichtsdestoweniger für jeden fest, der den guten Willen und die Fähigkeit hat, das, was die Schrift sagt, von dem zu unterscheiden, was sie nicht sagt, was nur die Theologen in sie hineinlesen. So sieht er auch S. 75. den Kernpunct nicht, um den es sich in der Controverse über die Beichte handelt; nicht das ist's, was bestritten wird, daß die Verheißung in Betreff des Bindens und LöSENS etwas Reelles, eine That zum Inhalt habe anstatt bloßer, bedingter Erklärung, sondern daß die Verheißung an ein Amt, statt an die Erleuchtung durch den heiligen Geist gebunden sei. S. 87. Note 2. beihilft sich der Verf., wie dormalen nicht Wenige, zum Behufe der lutherischen Lehre vom Kinder glauben mit der Auskunft, daß der Glaube eben eine geistige Empfänglichkeit für Gott und Gottes Werk in uns sei, das bei Kindern weniger Widerstand finde, als in den

Erwachsenen. Letzteres ist gewiß; aber desto unbrauchbarer ist jene Definition des Glaubens als bloße Empfänglichkeit. Der Glaube ist eine That, und zwar eine That sittlicher Kraft; so gerade faßt ihn die lutherische Kirche, darauf beruht seine Bedeutung für die Rechtfertigung. Will man also auch den Säuglingen den Glauben als das menschliche Correlat der göttlichen Gnade, wie als Wirkung derselben zuschreiben, so muß man auch dazu entschlossen sein, ihn in seiner wirklichen Bedeutung, mithin einfach als ein Wunder zu statuiren, nicht aber ihn zu einer reinen Passivität oder bloßen Fähigkeit abzuschwächen. Wer das nicht will, weil es ihm bei einem Neugeborenen psychologisch undenkbar ist, der hülte sich wenigstens, Andere, die einen ähnlichen Gebrauch von ihrem Denkvermögen machen, deshalb Rationalisten oder Ungläubige zu schelten. Positiv falsch ist S. 69. die Behauptung, bei Calvin sei das Abendmahl bloß die höchste Feier und Rundgebung des Gemeindebewußtseins, nicht aber sei es die vollkommene und unvergleichliche Communion der Seele mit dem Herrn. Hätte der Verf., statt den einmal erwähnten Autoritäten durch Dick und Dünn zu folgen, auch nur die betreffenden Fragen und Antworten im Genfer Katechismus von 1545 nachgelesen, so würde er anders gesprochen, er würde zugegeben haben, daß nicht das Mysterium einer Vereinigung mit Christus, sondern nur die materielle Bindung desselben an die leiblichen Stoffe im Abendmahl den Controverspunct bildet, über den uns auch mit bloßen Phantasien über himmlische Leiblichkeit noch nicht in befriedigender Weise hinausgeholfen ist. — Wie in diesen Dingen das theologische Urtheil des Verf. der erforderlichen Schärfe und Gründlichkeit entbehrt, so verräth auch S. 124. die Zusammenstellung von Namen, in denen er „einen Kreis göttlich geweihter Männer“, „leuchtende Heerespitzen oder eine Oase von Palmen“ verehrt, in der That kein sehr scharfes Auge zur Prüfung der Geister, sofern unter diesen Namen doch welche von höchst verschiedenem Werthe sich finden und die ganze Auswahl nach einem sehr particulärem Maßstabe getroffen ist.

Noch eine — gewissermaßen persönliche Bemerkung müssen wir beifügen. S. 125. steht, auf Tübingen bezüglich, Folgendes zu lesen: „Ein Wort der Warnung gebührt namentlich unserer Universität“ (unter diesem universellen Titel werden aber wohl, wie wenigstens der ganze Zusammenhang zu vermuthen nöthigt, nur die Theologen gemeint sein). „Sie wird, wenn nicht bei Zeiten wahre Buße erfolgt, einem Gericht Gottes nicht entgehen. Denn sie hat sich mit Schleiermacher-Hegel'schen Windeiern getragen und die Strauß'sche Schule, diese Bildung des Abfalls, großgezogen. Und wenn gleich jetzt eine biblische Richtung der Theologie vorschlägt, so wäre doch wohl aller Grund vorhanden, daß die Tübinger Hochschule im Andenken der Väter, die auf ihr so lauter die Wahrheit gepflegt, an Offenb. 2, 5. sich mahnen ließe.“ Für diese zwar salbungsvolle, gleichwohl aber ebenso unbefonnene als unbefugte, überdies noch sich eigentlich selbst widersprechende Aeußerung können wir dem Herrn Verfasser eine kleine Zurechtweisung nicht schenken. Meint man doch, derselbe habe etwa nur in Rostock oder Schwerin von Tübingen gehört oder seine desfallsige Kenntniß aus dem Roman Eritis sicut Deus geschöpft. Weiß er nicht, daß schon während der Periode, auf welcher sein Anathema lastet, Männer, wie der selige Dr. Schmid, eine zwar geräuschlose, aber fortbauernde und nachhaltige, ächt evangelische Wirksamkeit ausgeübt haben? Will er nicht vielleicht aus der Geschichte sich erst besser

darüber unterrichten, ob zu den Zeiten, wo auf der Hochschule ganz besonders scharf auf „reine Lehre“ (was er nämlich so nennt) gehalten wurde, z. B. zur Zeit des Lucas Olander und Thummius, mehr treue und tüchtige Prediger ins Land hinausgeschickt wurden, als in den letzten 30—40 Jahren? Es ist in evangelisch-kirchlichem Geiste auf der Hochschule lange schon gearbeitet worden, bevor es dem Hrn. Verf. gefiel, eine Bußpredigt an dieselbe zu richten; daß jene Arbeit und deren Früchte nicht den haut-goût des modernsten Kirchenthums haben, das gibt noch keinem Menschen das Recht, als drohender Prophet dagegen aufzutreten. Eine Ungebillr ist es auch, die sich freilich dormalen die liebe Ignoranz und das odium theologicum ohne Bedenken erlauben, sich an Schleiermachers Namen bei jeder Gelegenheit zu vergreifen. Was die evangelische Kirche diesem Theologen verdankt, ist denn doch noch etwas anderes, als was der Hr. Verfasser Windeier zu nennen beliebt.

Uebrigens haben wir, wie schon oben angedeutet wurde, allen Grund zu glauben, daß der Hr. Verf. mit seinen theologischen Anschauungen noch nicht für immer abgeschlossen hat, und daß, da sein Wille ein redlicher ist, auch sein kirchlicher Eifer in das richtige Verhältniß zu den christlichen Grundforderungen der Wahrheit und der Liebe zurückkehren wird. Es ist sehr wünschenswerth und nöthig bei uns Schwaben, daß sowohl dem Indifferentismus als der Sectirerei und theosophischen Eigenbrödlerei gegenüber der kirchliche Sinn geweckt und gehoben, die Pietät gegen die Kirche genährt, beziehungsweise hergestellt werde; aber auf dem Wege, den der Hr. Verfasser einzuschlagen begonnen hat, ist dieser Zweck nicht zu erreichen.

Palmer.

Meine Suspension im J. 1860. Acht Wochen aus dem Leben eines landeskirchlichen Pfarrers. Von Wilhelm Löhe. Nördlingen, Beck'sche Buchhandlung. 1862. IV. u. 48 Seiten.

Wäre diese Schrift eine bloß persönliche Erklärung, resp. Rechtfertigung des Verfassers über einen Conflict, in den er mit seinem Kirchenregiment gerathen war, so würden diese Blätter keinen geeigneten Ort zur Besprechung derselben bieten. Allein der Inhalt hat ein so allgemeines Interesse und führt auf so principielle Fragen, daß eine kurze Anzeige auch hier am Platze ist. Der Vorgang, worauf sich die Brochure bezieht — daß nämlich Pfarrer Löhe sich weigerte, ein Ehepaar wegen vorangegangener Scheidung zu trauen, daß er deshalb zeitweilig suspendirt, das fragliche Paar während seiner Suspension von einem andern Pfarrer getraut, hernach der suspendirte Pastor wieder in seine Amtsthätigkeit eingesetzt wurde, — hat seiner Zeit ziemlich ungleiche Urtheile hervorgerufen. Um so erwünschter ist es, das Genauere des Thatbestandes und der Motive, wonach Pfarrer Löhe gehandelt, von ihm selbst zu erfahren. Da stellt sich denn allerdings der ganze Vorgang in einem Lichte dar, welches uns tiefe und arge Schäden an unserem kirchlichen und staatlichen Leben erkennen läßt, andererseits aber dem Manne, an dessen fester Haltung diese Schäden so grell zu Tage gekommen sind, unsere aufrichtigste Achtung gewinnt. Ein Mensch, der einst Löhe's Schüler gewesen war, heirathet 23 Jahre alt zum erstenmal eine 31jährige, durchaus ungeeignete Person, bloß weil sie etwas besitzt. Nach nicht einem vollen Jahre will er geschieden sein; weil aber keine genügenden Schei-

dungsgründe vorliegen, so dauert der Proceß eifß Jahre. Während dieser Zeit wird die Frau unfüglic mißhandelt; da es endlich zur Scheidung kommt, wird die Sache so gebreht, daß nicht der Mann, sondern die Frau als Schuldige dasteht und das Urtheil auf bössliche Verlassung gegründet wird. Inzwischen hat der Mann zwei Kinder im Ehebruch erzeugt; es ist aber nicht die Dirne, ihre Mutter, die er nunmehr ehelichen will, sondern eine Dritte, und zwar darum, weil diese ein Vermögen von 250 fl. besitzt. In den Verhandlungen benimmt sich der Bursche dem Pfarrer gegenüber unglaublich frech; von der Kirche hat er sich völlig fern gehalten; er sagt dem Pfarrer ins Gesicht, daß ihm persönlich an der Trauung gar nichts liege, sondern nur darum ihm zu thun sei, mit der Person, mit welcher er schon seit dem Verlöbniß wie ehelich lebe, unangefochten fortzuleben; daß ihm auch am Christenthum nichts gelegen sei und er über kurz oder lang jedenfalls aus der Kirche austrete. Nicht einmal zu dem Minimum von Nachgiebigkeit ist er zu bewegen, daß er sich auswärts trauen liesse; dem Pfarrer und der Gemeinde, die über den gottlosen Buben Eines Sinnes ist, will er auch damit öffentlich Trotz bieten, daß sie seine Trauung unter ihren Augen mißsehen lassen. Welcher evangelische Seelsorger, wenn er in Folge der einmal bestehenden Ehegesetzgebung und Ehegerichtspraxis solch' ein Brutum zu trauen beordert wird, sieht sich nicht dadurch in schwerste Gewissensnoth versetzt? Die Gründe, warum er die Trauung verweigert habe, setzt Löhe S. 15. in einer Weise auseinander, gegen deren überzeugende Kraft an sich nichts eingewendet werden kann. Aber Ein Punct hat sich uns ebenso deutlich herausgestellt, den zwar der Verf. ebenfalls beleuchtet, über den wir aber durch seine Auseinandersetzung S. 17. nicht überzeugt worden sind. Wie schon zur Zeit dieser Vorgänge Manche hier einen Fall sehen wollten, in welcher statt Trauungsverweigerung vielmehr Excommunication indicirt gewesen wäre, so müssen auch wir bekennen, daß wir diesen Weg für den richtigeren angesehen hätten. Solch' ein Mensch ist nicht nur nicht würdig, den Segen der Kirche zu seiner gottlosen Ehe zu empfangen, sondern er ist gar nicht mehr fähig, irgendwie als Glied der Kirche behandelt zu werden. War er excommunicirt, so war es Sache des Staates, für diejenigen, die er nach einem schlechten Ehegesetz geschieden hat, wenn er sie zu neuer Ehe legitimiren will, eine anderweitige Möglichkeit staatlicher Eheschließung, d. h. durch Civiltrauung, zu schaffen. Daß damit das Aergerniß nicht getilgt wäre, ist richtig; aber war es ein geringeres Aergerniß, wenn ein anderer Pfarrer nun die Trauung vollzog und der deswegen momentan suspendirte Geistliche den Bösewicht, der mit seinem Troze zum Zwecke gekommen, nun doch in seiner Gemeinde haben muß? Möglich war die Excommunication, auch wenn nicht der Pfarrer, sondern die Kirchenbehörde sie sich vorbehalten hat, denn diese ist in solchem Falle verpflichtet, sie auszusprechen. Wäre aber auch das nicht möglich, oder hätte die Kirchenbehörde sich nicht entschließen wollen, den Bann zu verhängen: dann allerdings sind alle Wege versperrt, und es muß gänzlich dem Gewissen des Einzelnen anheimgegeben werden, ob er, seiner ordentlichen Kirchenobrigkeit gehorsam, selbst die Schmach einer solchen Trauung auf sich nehmen, oder ob er lieber durch absolute Weigerung sich jeder Maßregelung aussetzen will; in einem wie im andern Fall ist er ein Leidender. Uebrigens muß auch vom allgemein sittlichen, rein menschlichen Standpunct aus, den doch der Staat auf jeden Fall einzuhalten hat, gesagt werden, daß eine

Gesetzgebung, welche solche Scandale zuläßt, während sie ganz wohl im Stande wäre, diese so gut wie andere unmöglich zu machen, eine schlechte ist, und daß die legislativen Factoren im Staate, wenn sie ihre Pflicht kennen, und ihre Ehre wahren wollen, nicht ruhen dürfen, bis solche Flecken getilgt sind. — Darüber freilich, ob bössliche Verlassung ein rechtlicher Scheidungsgrund sei, was der Verf. aus den bekannten Gründen S. 20. in Abrede zieht, während für uns darüber gar kein Zweifel ist, wollen wir hier nicht disputiren; ebenso ruhen die Erörterungen S. 40. — daß es besser gewesen wäre, wenn die Kirche nicht zu Völkerkirchen sich gestaltet hätte — auf Anschauungen, die bei aller Objectivität sehr viel Subjectives an sich haben; doch gibt Verf. selber zu, daß für unsere „Elementarchristen“, wie er sie nennt, die Staats- und Landeskirchen in Ermangelung besserer Dinge ein großes Glück seien. — Noch möchten wir zu S. 45. eine Bemerkung machen. Löhne würde es wenigstens billig gefunden haben, wenn der Geschiedene nicht eine dritte, sondern diejenige Weibsperson hätte heirathen wollen, mit der er schon während des Scheidungsprocesses zwei Kinder erzeugt; der Vf. beruft sich auf Exod. 22, 16., „welchen Spruch die Gemeinde Neudettelsau kenne.“ Aber ist es nicht ein wohlbegründeter eherechtlicher Grundsatz, daß Ehebrecher und Ehebrecherin einander niemals sollen heirathen dürfen? Wir glauben, daß nicht der mosaische Gesetzesartikel, der für andere Fälle bestimmt ist, sondern dieser letztere Grundsatz hier anzuwenden gewesen wäre. Daß man sich für die Gestattung der Ehe zwischen Coadulteren auf David und Bathseba berufen hat, wissen wir wohl; ebenso, daß die Rücksicht auf die Kinder das Motiv zu öfteren Dispensationen gewesen ist; beides könnte aber im vorliegenden Fall das Gewicht des Grundsatzes selbst nicht aufheben.

Palmer.

Sieben Briefe über englisches Revival und deutsche Erweckung. Von B. A. H. Frankfurt am Main, Heyder und Zimmer. 1862. 76 Seiten.

Diese Briefe, die nach ihrer eigenen Angabe von einem zur lutherischen Kirche sich bekennenden Laien verfaßt sind, haben den doppelten Zweck: uns Deutsche über die englischen revivals zu verständigen, von denen wir nach des Verfassers Ansicht viel zu wenig Notiz genommen haben, und sodann die Frage zu erörtern, was diesen Bewegungen Analoges auch der deutschen Christenheit zu wünschen und etwa zu deren Nutzen herbeizuführen wäre.

In erster Beziehung ist der Verf. durchaus nicht blind für die vielfachen Mißstände, für das Unnatürliche, Gemachte und Krankhafte an der Erscheinung jener Massenerweckungen — weiß er doch sehr gut (S. 22 f.) vom pathologischen Gesichtspunkt aus sie zu betrachten und deutet (S. 24.) sogar die Möglichkeit dämonischer Mitwirkungen bei denselben an. So verschweigt er (S. 19 f.) auch nicht die Rohheit, welche so oft die bei den Revivals als Hebel wirkenden Straßenpredigten und unpoetischen Gesänge auszeichne. Aber er weist nach, daß 1) den Volkszuständen in Großbritannien und Irland gegenüber, das heißt gegen eine sittliche Fäulniß, von der wir gar keine Vorstellung haben, sowohl der Gedanke der Erweckung unter den Massen ein durchaus richtiger, ja christlich nothwendiger, als auch diese Art der Ausführung eine berechtigte, den Umständen

angemessene sei (S. 15.), und daß 2) trotz allem Verfehlten und Unlauteren, was dabei obenauf schwimme, doch Erfolge constatirt seien, die diese Bewegung — wenn auch nicht als eine-neue allgemeine Geistesausgießung, wie die Enthufastien meinen, doch gewiß als ein gesegnetes Werk erkennen lassen. Der Verf. will die Sache namentlich nicht mit methodistischen Augen ansehen, wie denn auch Männer aller religiösen Genossenschaften sich dabei betheiligt haben. Vollständig Recht hat er, wenn er sich nachdrücklich gegen diejenigen Verwerfungs-urtheile erklärt, die unsere Kirchenmänner von der stricten Observanz darum gegen die Revivals aussprechen, weil das eine geistliche Operation sei, die nicht durchs geistliche Amt und nicht in den regulären kirchlichen Formen bewerkstelligt wird. Wir finden es lächerlich, ja gewissenlos, wenn ein Arzt sich darüber erboft, daß ein anderer durch ein von ihm nicht anerkanntes Heilverfahren, möge es Homöopathie oder Sympathie oder wie sonst heißen, einen Menschen curirt hat, den er nicht curiren konnte; ganz ebenso ist es zu beurtheilen, wenn das „Amt“ sich so als den ausschließlichen Verwalter und Spender aller Gnaden Gottes ansieht, daß auch diejenigen, die des „Amtes“ Arm und Stimme gar nicht erreicht, doch lieber sich selber sollten überlassen bleiben, also zu Grunde gehen, als durch andere Hände gerettet werden. Verfasser hat ganz recht, wenn er S. 48. sagt: „der heilige Geist ist nicht blos ein Geist der Ordnung, sondern auch ein Geist der Freiheit“, und S. 61: „Was Gottes Wort gebietet und gestattet, das ist auch lutherisch.“ Weniger unbedingt können wir ihm beistimmen in demjenigen, was er gegen das Schmieder'sche „Referat über die Erweckung im methodistischen Sinne“ (vorgetragen auf der Berliner Pastoralconferenz 1861), und zwar speciell gegen die dort gemachte Bemerkung sagt, daß die „Erschütterung“ als Zweck der Predigt und Mittel der Bekehrung nicht schriftgemäß sei. (S. S. 56., Note.) Wenn der Verf. nämlich hiegegen sagt: „Gottes Wort sei doch ein Hammer, der Felsen zerschmeißt; der Herr säufele nicht blos, sondern er wettete auch“, so erlaube er uns, daß wir ihn beim Worte nehmen. „Gott donnert mit seinem Donner gräulich“ — und wenn seine Stimme aus den Wolken erschallt, so bebt des Menschen Herz. Wenn aber auch ein Mensch ihm das nachthun will, wenn er irgend welche Manipulationen macht, um durch Donnern seine Mitmenschen zu erschrecken, ist das ein vernünftiges, ein angemessenes Thun? Gott der Herr schleudert seinen Blitz auf eines Menschen Haus, darf oder kann ich ihm das nachmachen, um etwa einen Sünder zu erschüttern? Reden wir ohne Gleichniß. Die Erschütterung ist 1) wo sie eintritt, eine Wirkung Gottes, die nicht menschlich zu beabsichtigen oder zu berechnen ist. Eben dies Beabsichtigen und Berechnen einer bestimmten Erschütterungswirkung durch bestimmte Mittel ist das Methodistische. Wir haben Gottes Wort zu verkündigen, wie es uns gegeben ist, d. h. die Wahrheit darzustellen und mitzutheilen, so gut wir können; die Art und den Grad der Wirkung in den einzelnen Gemüthern haben wir Gott anheimzustellen, der das Wort an einem Jeden segnen will nach seinem Bedürfnisse. Jenes Erschüttern wollen ist eine Annahmung des Menschen, der das in seine Gewalt bekommen will, was allein in Gottes Hand steht. Und 2) was ist's für eine Wirkung um diese Erschütterung? Es ist ein doch zum großen Theile sinnlicher Affect, ein Schrecken, der den Leuten in die Glieder fährt. Wer wollte zweifeln, daß solch' ein pathologischer Zustand bei vielen Individuen nach Gottes Fügung das Mittel sein kann, um sie gewaltsam aus

den Weltgedanken aufzuschrecken und der Stimme des Gewissens Gehör zu verschaffen? Aber hat der Herr, hat Paulus oder Petrus oder Johannes ihr Werk an den Seelen damit begonnen, ihnen solchen Schrecken einzujagen? Diese Manier vollends zur Methode zu machen, die man bei Tausenden anwendet, dazu das Anstreckende der Masse selbst, die Sympathie der Menge zu benutzen — das ist das Falsche, das Methodistische, zu dem sich unser Verf., wie uns scheint, doch im Grunde mehr hinneigt, als er selber weiß und will. Wir hoffen nicht, daß er in dieser Darlegung nur eben wieder die *ecclesia doctorans* (S. 56.) sehen werde, mit deren Systemen ein einfacher Laienverstand sich nicht verständigen könne; wir meinen gerade dem Laienverstand, wenn er noch einfach, d. h. weder durch theologische noch durch methodistische Einbildungen verwirrt ist, müsse obige Unterscheidung zwischen Erschütterung und Erweckung einleuchten.

Dies führt uns auch noch auf den zweiten Punct. Unser Verf. ist einsichtsvoll genug, um zu wissen, daß diese *revivals* eine specifisch englische Erscheinung sind, die man nicht ohne Weiteres auf deutschen Boden verpflanzen kann; nur meint er, es sollte, den Tausenden von todtten Gemeinden, dem „Leichengeruch“ gegenüber, der uns aus ihnen entgegenduften, etwas Analoges nach deutscher Art geschehen. Was durch die innere Mission, was durch Rettungshäuser und ähnliche Anstalten, was durch die evangelische Predigt und Seelsorge geschieht, das will er zwar nicht unterschätzen, aber es ist ihm immer noch nicht genug, weil nicht stärker, nicht öffentlicher auf die Massen gewirkt wird. Unsere Predigten sind ihm immer noch zu flüßl; er zöge es (vgl. S. 19.) offenbar vor, wenn auch wir einer viel mehr „dringenden, unmittelbar persönlichen Anwendung und gleichsam Zuspitzung“ uns befleißigten. Es sollte auf Pastoralconferenzen viel mehr von der Bewirkung solcher Erweckungen, als von anderem viel weniger Wichtigen die Rede sein; ganz besonders aber (S. 68.) wäre er vergnügt, wenn wir auch außer der Kirche, unter freiem Himmel, auf Bahnhöfen u. s. w. zu predigen anfangen. Das sage zwar (S. 57.) unserer deutschen Innerlichkeit, vielleicht auch Menschenfurcht und Schwerfälligkeit nicht zu, aber in ähnlicher Weise behaupten die vornehmen Leute auch in England, die *revivals* seien unenglisch &c. Wir wollen kurz hierauf noch antworten. 1) Was der Verfasser S. 19. selber als ein Attribut der englischen und amerikanischen Erweckungspredigten bezeichnet, nämlich nicht nur Trivialität, sondern Crudität, das beständige Hantieren mit den crassesten Vorstellungen von Hölle, Feuer und Qual: — das ist eine Eigenschaft, die der Predigt sich überall und immer anhängen muß, sobald sie Straßenpredigt wird. Um die hergelaufene Menge festzuhalten, kommt der Redner fast durch Naturnothwendigkeit zur Anwendung solch' drastischer Mittel; und weil die Menge hin und her wogt, die Einen kommen, die Andern gehen, weil alles ordentliche Gemeindebewußtsein fehlt, so kann die Rede keinen ordentlichen Gang mehr erhalten; Tautologien und Wiederholungen werden nicht ausbleiben, man verschmäht nichts mehr; *quidquid in buccam venit*, das wird auch producirt. Nun denn: dieser Wildgeschmack, dieses Herabsinken der geistlichen Rede, wenn auch nicht zur wirklichen Harangue, doch auf die gleiche Linie mit dieser: — das ist, was uns deutschen Predigern absolut widersteht. Heiße man das immerhin deutsche Schwerfälligkeit, es liegt darin doch ein tieferer und höherer Respect vor dem Evangelium, der nicht duldet, daß wir es in dieser Weise gemein machen. Hält man entgegen, daß, wenn nur Seelen dadurch gerettet werden,

dann auch das Gemeine heilig sei, so antworten wir: quod non, der Zweck heiligt niemals die Mittel. 2) Dazu kommt aber ein Anderes. Uns erscheint die Dringlichkeit solcher Massenerweckungs-Predigt vielmehr wie Zudringlichkeit. Wir kennen auch einzelne Erscheinungen dieser Art; von einem nach der Heimath zurückgekehrten Missionar wird aus neuerer Zeit erzählt, daß er nicht nur z. B. in Schlachthäusern den Metzgerknechten zu predigen, sondern auch die Leute ohne Umstände auf der Straße zu stellen pflegte, um zu ihnen von ihrem Seelenheil zu reden. Ist es wirklich die dringende Liebe, die sich nicht scheut, auch zudringlich zu werden, so lassen wir solchem Mann seine Art und Weise; aber in geordneten kirchlichen Zuständen gibt es — auch außer der Kirchenpredigt — eine Menge von Wegen, um an der Menschen Gewissen zu gelangen, ohne daß man zu jener, das gesunde und reine Gefühl verletzenden Methode zu greifen genöthigt wäre, die unseres Bedünkens auch mit Matth. 7, 6. schlecht zusammenzureimen ist. Auch die dringendste Liebe braucht, um ihren göttlichen Antrieben zu genügen, keineswegs solch' zweideutige Mittel. Hätte in England die Kirche stets gethan, was ihres Amtes ist, hätte sie nicht insbesondere die Katechese so unverantwortlich vernachlässigt, so würden solche gewaltsame Maßregeln nie nothwendig geworden sein. Ist außer Predigt, Katechese und Seelsorge alles das im Gange, was wir unter dem Namen „innere Mission“ bereits kennen, so bedarf es solcher par force-Befehrungen nicht, zu denen uns nun einmal die innere *ἐξουσία* fehlt. „Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören“, sagt der Herr dem reichen Manne in der Hölle, der seine Brüder auch gern nach methodistischer Art bekehrt sehen möchte; und da den Heiland des Volkes jammerte, weil es zerstreut und verschmachtet war, wie Schafe, die keine Hirten haben, da befiehlt er seinen Jüngern nicht, camp meetings zu veranstalten, sondern er heißt sie beten, daß der Herr der Ernte Arbeiter in seine Ernte sende.

Palmer.

Mancherlei Gaben und Ein Geist. Eine homiletische Vierteljahrschrift für das evangelische Deutschland. Unter besonderer Mitwirkung vieler namhaften Prediger herausgegeben von Emil Dhlh, evangel. Pfarrer in Kriegsheim bei Worms. Erster Jahrgang, erstes Heft. Wiesbaden, Julius Meidner. 1861. VI. und 154 Seiten.

Referent ist seiner Zeit von dem Herrn Herausgeber obiger Vierteljahrschrift zur Mitarbeit an derselben eingeladen worden; da es aber wegen Zeitmangels nicht möglich war, diesem Wunsche zu entsprechen, wenn nicht ältere Verbindlichkeiten vernachlässigt werden sollten, so möge der Herr Herausgeber diese kurze Anzeige, vorläufig wenigstens, als Stellvertreterin ausgebliebener Mitarbeiten ansehen.

Die Schrift ist eine Sammlung von Predigt-Entwürfen, die sich nach dem Kirchenjahr ordnen, und zwar so, daß für jeden Sonn- und Festtag je einige Entwürfe über das Evangelium, über die Epistel und über freie Texte gegeben werden. Vollständig ausgeführte Arbeiten sollen nur in den für Casualreden bestimmten Festen Aufnahme finden. — Es ist nun freilich immer um Veröffentlichung bloßer Predigt-Dispositionen eine Sache, die ihre zwei Seiten hat. Für

die einen Prediger hat das wohl keine Schwierigkeit, weil schon ihr Meditiren, die psychologische Entstehung, der Predigt dem entspricht; wer z. B. nach Reinhard'scher Art arbeitet, dessen Dispositionen werden darum dem Leser die ganze Predigt sogleich repräsentiren, weil die Ausführung eigentlich nichts Wesentliches mehr hinzuthut. Für die andern aber scheidet sich Disposition und Ausführung weit weniger von einander; sie setzen sich nur den Hauptgedanken und seinen Entwicklungsgang zum Voraus fest, alles Uebrige und oft das Beste wächst erst im Werden des Ganzen hervor; da gibt dann das bloße Gerippe noch entfernt nicht den Charakter und Eindruck des Ganzen; ein Entwurf ist dann nur ein Excerpt, dessen einzelne Momente, weil sie aus dem lebendigen Zusammenhange, aus dem Flusse der Rede herausgenommen und gleichsam zum Stehen gebracht sind, nicht immer in ihrem eigentlichen homiletischen Werth erkannt werden. Andererseits aber ist es keinem Zweifel unterworfen, daß zur Belehrung und Anregung für die homiletische Praxis diese Excerptenform auch ihre Vortheile hat. Man überflieht schnell das Ganze, und hat dann doch mehr davon, als von manchen z. B. in Lange's Bibelwerk als Themen hingestellten Sätzen, die, sobald man sie zu entwickeln versucht, sich zuweilen mehr als Einfälle, als geistreiche Einzelgedanken, nicht aber als innerlich gehaltreiche, einer fruchtbaren Entfaltung fähige Samenkörner ausweisen. — Der Herr Redacteur hat sich alle Mühe gegeben, tüchtige Arbeiten, mit bekannteren und unbekannten Namen gezeichnet, für seine Sammlung (die in vorliegendem Hefte bis zum Schlusse der Epiphaniassonntage reicht) zu gewinnen; daß die Themen nicht immer wesentlich neu sind, sich vielmehr auch unter ihnen manches findet, dem wir, dem Hauptgedanken nach, auch sonst öfters begegnen: daraus machen wir ihm keinen Vorwurf, da, wer selbst schon mit Redactions-Geschäften und -Sorgen Bekanntschaft gemacht hat, sehr gut weiß, wie außerordentlich schwer es ist, auch in der genannten Beziehung das zu erreichen, was man selber anstrebt. Am meisten Neuheit in der Auf- und Auffassung und praktischen Verwerthung der Texte haben wir, außer bei Gerok, dessen großes Talent und feiner Sinn sich auch hier wieder bewährt, und bei Deichert, der z. B. S. 113. das *veni vidi vici* in überraschend glücklicher Weise auf den Hauptmann zu Kapernaum überträgt, besonders noch in den Arbeiten von Schapper in Wittenberg gefunden. Die Rede von Sack in Berlin, deren Thema schon allzusehr an eine vergangene homiletische Periode erinnert (S. 97., über Luk. 2, 41—52: „Die Nichtübereinstimmung in religiösen Dingen, welche oftmals zwischen Eltern und Kindern stattfindet“, — ein Thema, das vollends zu diesem Texte bei genauerer Ansicht desselben gar nicht paßt), wäre wohl besser weggeblieben; ebenso möchten wir wünschen, daß Herr Pastor Köhler in Quedlinburg seine Reimlust nicht gerade an Predigtthemen befriedigte, die dadurch, s. S. 119. 128. 150., doch gar zu trivial werden. — Das ganze Unternehmen aber ist, wie die in den letztvergangenen Jahren erschienenen homiletischen Arbeiten von Deichert in Grünigen, von Bender in Darmstadt u. a. m. ein schönes Lebenszeichen aus der hessischen Kirche, dem wir den besten Fortgang wünschen.

Palmer.

Die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule, nach den Grundsätzen des deutschen Schulrechts und den Forderungen der Pädagogik. Ein Beitrag zur Pastoralflugheit von Karl Kirsch, Vic. der Theol. und Oberpfarrer zu Königsbrück. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig, Reclam sen. 1862. VIII. und 404 Seiten.

Das Buch gibt mehr, als was der Titel eigentlich zu erwarten berechtigt. Es werden nicht blos die Grundfragen, ob der Geistliche von Rechtswegen auch Inspector der Volksschule sei und was in dieser Beziehung ihm obliege, erörtert, sondern auch alle einzelnen Aufgaben der Volksschule selbst, ihr Lehrplan, ihre einzelnen Lehrfächer, ihre Disciplin durchgenommen, so daß das Werk auch die Stelle einer Volksschulkunde vertreten kann. Wir haben dagegen aus dem Grunde nichts zu erinnern, weil, wenn der Geistliche alle diese Dinge überwachen soll, er sie alle auch verstehen muß, somit, wer ihn zur Schulaufsicht tüchtig machen will, ihm auch diese materiellen Kenntnisse beibringen muß. Dagegen ist es ohne Zweifel ein Verstoß gegen die Logik, wenn S. 300. auch der Confirmandenunterricht und die Confirmationshandlung, S. 313. die kirchliche Katechisation (Christenlehre, Kinderlehre) abgehandelt wird, denn diese gehen die Schule und Schulaufsicht lediglich nichts an; es sind kirchliche Functionen, die dem Pastor obliegen, auch wenn er mit der Schule nicht das Mindeste zu thun hätte. So gehört auch wohl die Erziehung, die der Pfarrer seinen eigenen Kindern gibt, nicht unter die Kategorie der Schulaufsicht; es ist davon in der Pastoraltheologie zu reden. An letztere erinnert freilich ein Beisatz auf dem Titel; allein Pastoralflugheit ist doch nur eine specielle Seite dessen, was die Pastoraltheologie zu lehren hat, und steht insbesondere mit der eigenen Hauszucht des Pastors in keiner näheren Beziehung. Diese Erweiterung des durch den Titel abgesteckten Gebiets benimmt jedoch dem Werthe dessen nichts, was der Verf. — dessen verwandtes Werk über das Volksschulrecht ebenfalls, wie die erste Auflage des gegenwärtigen, die wohlverdiente Anerkennung gefunden hat — dem praktischen Geistlichen darbietet. Er befolgt bei der Behandlung seines Stoffes die Methode, daß er den fraglichen Gegenstand selbst, gestützt auf eigene und fremde Erfahrung ins Licht setzt, sofort die einschlägige Literatur beizieht und aus den verschiedenen Schulgesetzgebungen Deutschlands — begreiflich vorwiegend den evangelischen — die bezüglichen Gesetzesbestimmungen beibringt. Auf diese Weise hat er die einzelnen Lehrpunkte reichlich illustriert, wiewohl er, laut seiner Aeußerung im Vorwort zur ersten Ausgabe, die auch für die zweite wiederholt wird, nicht die Zahl der pädagogischen Lehrbücher vermehren, sondern nur zum tieferen Studium der pädagogischen Wissenschaft anregen wollte. Für die zweite Auflage hat er alles, in den zwei Jahrzehnten seit dem Erscheinen der ersten namentlich in der Schulgesetzgebung Geschehene sorgfältig im Auge behalten und benützt; dasselbe war, wie der Augenschein zeigt, seine Absicht in Bezug auf die neuere pädagogische Literatur, aber in diesem Punkte scheint uns weniger Vollständigkeit angestrebt oder erreicht zu sein. Manche Werke, deren Beiziehung gute Dienste geleistet haben würde, sind so sparsam citirt, daß man kaum mehr als ihre Titel aufgeführt findet; von anderen wird zwar hie und da ein weiterer

Gebrauch gemacht, aber mehr in unbedeutenden Nebenpuncten, während an den Orten, wo sie vornehmlich hätten gehört werden sollen, der Verf. sich noch mit denselben, jetzt mehr oder weniger veralteten Schriften näher einläßt, wie in der ersten Auflage. Denzel, Natorp, Dinter u. s. w., deren Bedeutung für die Schulwissenschaft wir vollkommen erkennen und anerkennen, sind zu sehr derjenige Literaturkreis, in dem sich, wie es scheint, der Herr Verfasser immer am meisten zu Hause fühlt. Würde er eine richtigere und gleichmäßigere Proportion eingehalten haben, so hätte dadurch das Werk an Werth für die Gegenwart noch bedeutend gewonnen, ohne daß darum jenen älteren Meistern etwas von der ihnen gebührenden Ehre und Aufmerksamkeit entzogen oder der Leser in demjenigen, was von ihnen zu lernen ist, verführt worden wäre. Manchmal — wie z. B. S. 216 f. in dem Abschnitt über Schulvisitationen und deren zweckgemäße Einrichtung — geht der Herr Verfasser etwas zu sehr von subjectiven Anschauungen oder localen Verhältnissen aus; es gibt anderweitige Arten, solche Dinge vorzunehmen, die den Forderungen des Verfassers nicht conform, aber auch durch seine Gründe keineswegs entwerthet sind. — Indessen sind diese Mängel weniger bedeutend in Vergleich mit dem vielen Lehrreichen, was das Buch darbietet, dem wir deshalb bestens wünschen, daß es seinen Zweck bei recht vielen Geistlichen erfülle, — die angehenden ermuthe und befähige, den älteren ihre Pflicht in Erinnerung bringe.

Palmer.

Hymnarium. Blüthen lateinischer Kirchenpoesie zur Erbauung.
Mit Vorwort von Dr. C. B. Moll, Generalsuperintendent der
Provinz Preußen. Halle, Petersen 1861.

Dieses Schriftchen, dessen Urheber nicht genannt wird, ist eine ganz ähnliche Sammlung wie der schon 1840 (auch, wie das vorliegende, in Duodez) erschienene „Hymnologische Blüthenstrauch auf dem Gebiete alt-lateinischer Poesie, gesammelt von Daniel“. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich zwar nicht auf die altkirchliche Dichtung; aber auch Daniel hat Hymnen noch aus dem 15. Jahrhundert aufgenommen. Mehrere der besten Lieder haben begreiflicher Weise beide gemein; dagegen ist die neue Sammlung besonders reich mit Producten der „Jesuitenpoesie“ ausgestattet, die sich in den hier mitgetheilten Gesängen in der That so anständig präsentirt, daß auch der evangelische Christ sich daran erbauen kann; Lieder, wie z. B. das Passionslied: *Ecquis binas columbinas alas dabit animae etc.* sind glückliche Nachbildungen der mittelalterlichen Sequenzen. Etwas freilich möchten wir — und zwar nicht blos für den Hymnologen, sondern für jeden Theologen — dem Büchlein beigegeben wünschen, was aber der Herausgeber durch den Erbauungszweck für ausgeschlossen gehalten haben mag, nämlich einige genauere Nachweise über den Ursprung der einzelnen Lieder. Das schöne Osterlied: *Pone luctum Magdalena*, das man früher für ein altkirchliches hielt, hat Daniel ins 15. Jahrhundert gesetzt, die anliegende Schrift bezeichnet auch dieses als Jesuitenpoesie; wäre wenigstens der Name des Verfassers oder die Quelle angegeben, so würde die Unklarheit sich heben. Im Uebrigen aber ist das Büchlein bestens zu empfehlen; insbesondere dürften auch Musiker, die einen religiösen Text würdig in das Gewand ihrer Kunst zu kleiden verstehen, hier manch trefflichen Text zur Composition finden.

Palmer.

Paul Anton's Pastoral-sentenzen; eine starke und gesunde Speise für Prediger. Aufs neue herausgegeben. Basel, Bahnmaier. 1862. 29 Seiten.

Dem Herausgeber, Herrn Antistes Dr. Kirchhofer in Schaffhausen, der laut der Vorrede dieses Schriftchen in einer Edition vom Jahr 1823 vorband, scheint der eigentliche Ursprung dieser Sentenzen unbekannt gewesen zu sein; wir haben dieselben in den erbaulichen Vorlesungen Paul Anton's über neutestamentliche Schriften, namentlich die Pastoralbriefe, enthalten gefunden, aus denen sie ohne Zweifel von dem ersten Herausgeber, G. C. Silber Schlag, zusammengetragen worden sind. Dort kommen sie je nach Gelegenheit als pastorale, theilweise auch als allgemein erbauliche Nutzenwendungen vor; sie sind aber nicht, wie z. B. die ähnliche Sammlung, die Flattich aus Bengel, namentlich dessen *Gnomon* unter dem Titel „Schatzkästlein zur Führung des geistlichen Amtes“ veranstaltet hat (neu erschienen Ludwigsburg 1860), unter gewisse Rubriken gebracht, sondern bieten promiscue Allgemeines und Besonderes dar. Das hindert aber nicht, daß der darin niedergelegte Schatz pastoraler Weisheit angeeignet und wirksam gemacht werden könnte. Antistes Spleiß in Schaffhausen, der wohl wußte, was Spreu und was guter Weizen ist, hat, wie das Vorwort sagt, jedem Candidaten ein Exemplar davon zum Geschenk gemacht; auch jetzt wird der Segen Keinem ausbleiben, der diese kurzen Sätze in ihrer ganzen Tragweite erwägt und als *Vade mecum* in Emsicht und Treue gebraucht. Palmer.

Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Herausgegeben von J. P. Lange.
— Des Neuen Testaments VIII. Theil: Der Brief an die Galater, von Otto Schmoller (Diaconus in Marbach am Neckar.) Bielefeld, Velhagen u. Klasing. — VI. und 119 S.

Diese neueste Lieferung des Lange'schen Bibelwerkes reiht sich dem Besten würdig an, was dasselbe seither geleistet hat. Nach einer blühdigen Einleitung folgt die Auslegung; jedem commentirten Abschnitte werden sofort dogmatisch-ethische Bemerkungen beigegeben, die dann schließlich in die concreteste praktische Form homiletischer Hauptsätze oder Andeutungen zusammengefaßt werden. Was die letzteren betrifft, so hält der Verf. Maß in der Zahl derselben; dafür sind es aber durchweg praktische, fruchtbare Gesichtspuncte, nach denen er ohne Zweifel selbst schon größtentheils diese Texte der Gemeinde ausgelegt hat. An einzelnen Stellen hätten wir allerdings die vorhandene homiletische Literatur reichlicher ausgebeutet sehen mögen; es hat uns gewundert, daß z. B. zu Gal. 3, 1—5., zu 5, 13. und zu 5, 25. die drei Predigten von Nitzsch (Auswahl IV. S. 5. V. S. 126. I. S. 177.) — weitaus die besten Bearbeitungen dieser Texte, die überhaupt existiren — nicht beigezogen worden sind. Daß der Hr. Verf. übrigens im Ganzen weniger auf Anlegung eines Magazins formulirter Themen als auf die praktische (manchmal auch mehr pastorale als homiletische) Entwicklung des Inhalts der einzelnen Sätze und Hauptgedanken bedacht war, können wir nur gutheißen; denn für einen großen Theil des Galaterbriefs eignet sich, seinem Zweck und seiner Art nach, viel weniger die streng rednerische, als die homilienartige Form der Behandlung. Und nicht minder versteht es sich von selbst, daß

hauptsächlich Luther'n das Wort gegeben wird, den der Hr. Verf. allenthalben am liebsten reden läßt. Für die eigentlich exegetischen Fragen verweist der Hr. Vf. vornehmlich auf die Commentare von Meyer und Wieseler; einzelne Stellen nur sind uns aufgestoßen, wo wir eine genauere exegetische Analyse vom Hrn. Verf. selbst gewünscht hätten. So z. B. S. 40. dürfte der Ausspruch „durchs Gesetz bin ich dem Gesetz gestorben“ noch klarer entwickelt sein; S. 89. tritt unsers Erachtens auch nicht deutlich genug hervor, in wie fern das „obere Jerusalem“, das zuerst als „Idee des Gottesvolkes“ gefaßt wird, dann doch etwas Reales sein kann oder soll; S. 111. würde auch für die praktische, namentlich catechetische Behandlung eine genauere Zergliederung des Bildes vom Säen auf Fleisch und Geist (wornach also Geist und Fleisch nicht das handelnde Subject sind, wie sonst, sondern der Boden, auf den gesäet, der durch jede einzelne gute oder böse Handlung angebaut wird und dadurch seine Qualität, seinen Werth erhält) zweckmäßig gewesen sein. Bei den beiden Stellen 3, 16. (σπέρματι oder σπέρμασιν) und 4, 22 ff. (Hagar und Sarah) hätte, gemäß einem geläuterten Inspirationsbegriffe, unumwunden zugestanden werden dürfen, daß dies Argumentationen sind, die, so angemessen sie für die Leser des Briefes waren, doch für uns keine Beweiskraft haben, sondern ohne Zweifel der rabbinischen Schule angehören, die der Apostel seiner Zeit durchlaufen. Das, was bewiesen werden soll, ist die Hauptsache, die im vorliegenden Falle für uns zum Voraus schon feststeht; die Methode der Beweisführung ist das Secundäre, das Menschliche am Göttlichen; es als solches zu unterscheiden und ihm genau nur den Werth beizulegen, den es im Lichte der vollen Wahrheit hat, das ist gewiß nicht gegen die Ehrfurcht, die wir dem apostolischen Worte schulden. Von demselben Gesichtspunct aus betrachten wir auch die Stelle von dem *μοιρῆς* 3, 20. Die Erklärung des Hrn. Verf. leuchtet ein und ist befriedigender, als eine Unzahl anderer Deutungen; aber ebenso wenig können wir uns verhehlen, daß ein residuum von Unklarheit, etwas Befremdliches immer zurückbleibt, das für den Apostel aus dem genannten Grunde nicht vorhanden war. — So sind es einige wenigen Puncte, in welchen wir der vorliegenden Arbeit noch etwas mehr Schärfe wünschen möchten, ein Desiderium, dem bei einer zweiten Auflage Genüge zu thun, dem Hrn. Verf. ein Leichtes sein wird. Die Sorgfalt, mit welcher er seine Aufgabe erfaßt, der gewissenhafte Fleiß, mit dem er sie gelöst und seine Hilfsquellen nutzbar gemacht hat, erwecken ohnehin den Wunsch, daß die Redaction des Bibelwerks ihm noch andere biblische Bücher zur Bearbeitung übergeben möchte.

Palmer.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Das Lied Moses

Deut. 32, 1—43.

Erklärt von

Adolf Hermann Heinrich Ramphausen,

Lic. theol., Privatdocent in Bonn.

8. Geh. 2 Thlr.

Eine theologieische Monographie des durch seine Mitarbeiterschaft an Bunsen's „Bibelwerk“ bereits in weitem Kreisen bekannten Gelehrten, die eins der schwierigsten und wichtigsten Lieder des Alten Bundes auf möglichst gründliche Weise zu erklären sucht. Eine nützliche Zugabe bilden die drei Anhänge, welche die exegetische Literatur, den hergestellten Text der Uebersetzung des Hieronymus und eine hebräische Concordanz von dem Liede enthalten. Diese exegetische Monographie kann somit als eine Frucht deutschen Fleißes und deutscher Wissenschaft auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese und Kritik bestens empfohlen werden. Namentlich wird sie ihrer Ausführlichkeit wegen auch für Studierende von größtem Nutzen sein.

Wenige Biographien der neueren Zeit haben sich so viele und so warme Freunde erworben als die kürzlich im Verlage von **L. Rauh** in Berlin in einer zweiten, eleganten und wohlfeileren Ausgabe, unter dem Titel:

Aus dem Leben eines Frühvollendeten

erschienenen, in der der Professor **W. Beyschlag** in Halle seinem als Pfarrer in Neuwied frühverstorbenen Bruder ein herrliches Denkmal setzt. Das reiche Seelenleben eines idealen Geistes, der sich allem Edlen und Schönen hingiebt, dessen von Stufe zu Stufe aber immer deutlicher hervortretende Grundstimmung eine religiöse ist, wird in dem Buche geschildert, und zwar in einer so eingehenden, herzugewinnenden Weise, wie es nur ein Bruder konnte; dabei erinnert die grosse psychologische Kunst der Darstellung überall an den grossen Frankfurter Landsmann des Verfassers. Ausser diesem persönlichen gewährt aber das Buch auch ein reiches allgemeines Interesse. Alle die grossen Ereignisse und Fragen, die auf religiösem, theologischem und politischem Gebiet in den letzten Jahrzehnten die Gemüther bewegten, kommen in eingehender Weise zur Sprache; nach dieser Seite werden Viele in dem Buche eine Aufklärung finden, die sie um so mehr befriedigen wird, als die Dinge hier weniger gelehrt, als in dem Sinne eines nach Wahrheit und Frieden suchenden Gemüths behandelt sind. Man sieht, der Inhalt des Buchs ist ein nach vielen Seiten hin reicher. Wer daher ein Buch sucht, das die edelste Unterhaltung, und zwar eine nicht zerstreunende, sondern im tiefsten Sinne sammelnde, gewährt, dem sei dies Lebensbild empfohlen.

Geistliche werden das Buch mit besonderem Interesse und Nutzen lesen. Den ersten der zwei Bände kann man von jeder Buchhandlung zur Ansicht erhalten.

Im Verlage von Wiegandt & Grieben in Berlin ist so eben erschienen
und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Buttke, Ad., Prof. Dr. Handbuch der christlichen Sitten-
lehre. I. gr. 8. 37 $\frac{1}{2}$ Bogen. 2 Thlr. 15 Sgr.
(II, Schluß, erscheint noch in diesem Jahre.)

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Germann Samuel Reimarus

und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.

Von **David Friedrich Strauß.**

8. Geh. 1 Thlr. 20 Ngr.

Mani, seine Lehre und seine Schriften.

Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus.

Aus dem Fihrist des Abûlfaradsch Muhammad ben Ishak
al-Warrâk, bekannt unter dem Namen Ibn Abî Ja'kûb
an-Nadîm,

im Text nebst Uebersetzung, Commentar u. Index zum ersten mal herausgegeben
von

Gustav Flügel.

8. Geh. 3 Thlr. 10 Ngr.

Ein zunächst zwar die Orientalisten berührendes, aber vorzugsweise
für Theologen, Philosophen und Historiker insofern wichtiges Werk
von hohem wissenschaftlichen Interesse, als der Herausgeber, eine Autorität
auf diesem Gebiet, dieselben hier zum ersten mal mit einer völlig neuen
Quelle über einen der schwierigsten Abschnitte der Kirchen-
und Dogmengeschichte bekannt macht.

Verlag von **R. L. Friderichs** in Elberfeld.

So eben erschienen:

Specielle Einleitung

in die

kanonischen Bücher des Alten Testaments

von

J. J. Stähelin,

Doctor Theologiae und Professor in Basel.

30 Bogen Gross-Octav. Preis 2 Thlr. 10 Sgr.

Bei W. Opek in Gotha erschien soeben:

Christenthum oder Bekenntniß? Quell- oder Röhrenwasser?

zu

Nutz und Frommen des evangelischen Volkes.

Stimme eines Weimar'schen Geistlichen gegen die Schrift des Superintendenten

Dr. Gabler in Dornburg: „Bekenntniß und Bekenntnißtreue.“

9 Bogen. 8. Preis 10 Sgr.

Bei **Wilhelm Engelmann** in Leipzig erschien soeben und ist in
allen Buchhandlungen zu haben:

Encyclopädie, Methodologie und Literatur der P ä d a g o g i k

von

Dr. K. V. Stoy,

Professor in Jena.

Erster Band.

Encyclopädie der Pädagogik.

gr. 8. brosch. 2 Thlr.

In unserem Verlage ist so eben erschienen:

Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen so wie das
Martyrologium und der Computus der Herrad von Lands-
perg. Nebst Annalen der Jahre 1859 und 1860. Von
Ferdinand Piper, Doctor und Professor der Theo-
logie an der Universität zu Berlin. 8. geh. Preis 1 Thlr.

Früher ist erschienen:

Piper, Dr. Ferd., Karls des Grossen Kalendarium und Oster-
tafel. Aus der Pariser Urschrift herausgegeben und er-
läutert nebst einer Abhandlung über die lateinischen und
griechischen Ostercyklen des Mittelalters. 1858. gr. 8. mit
einer Tafel in Steindruck. geh. 1 Thlr.

Berlin.

Königl. Geheime Ober-Hofbuchdruckerei (R. Decker).

Bei **Ednard Heine** in **Göthen** ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen vorrätbig:

Bemerkungen
zur Beurtheilung und Behandlung
der
sogenannten hypochondrischen Verstimmungen.

Ein Conferenz-Vortrag zunächst für Geistliche und Lehrer

von

Gerhard Heine,

Oberlehrer am herzogl. Landesseminar in Göthen.

Auf besonderen Wunsch dem Druck übergeben.

Preis 6 Sgr.

Der Verfasser dieser Abhandlung hat versucht, die psychologischen und ethischen Gesichtspunkte, welche bei der Beurtheilung und Behandlung der hypochondrischen Verstimmungen in Betracht kommen, aus den Principien des Christenthums zu entwickeln und darzustellen, ein Versuch, welcher die Aufmerksamkeit von Theologen wie Pädagogen in Anspruch zu nehmen wohl geeignet sein dürfte.

Wichtig für biblische Topographie!

Das **Onomasticon des Eusebius**, welches alle im alten und neuen Testamente vorkommenden Ortsnamen enthält, war bisher nur in den selten und theuern Folio-Ausgaben von Clericus und Vallarsius zu haben. Es erscheint in unserm Verlage noch in diesem Jahre, begleitet von der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, in einer handlichen, auf Vergleichung der Manuscripte gegründeten Ausgabe von **Fr. Larsow** und **G. Parthey**. Der Preis wird 2 Thlr. nicht übersteigen.

Wir bitten um baldgefällige Bestellungen, um die Auflage ungefähr danach einrichten zu können.

Berlin, im Februar 1862.

Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung (G. Parthey.)

Verlag von **Rud. Besser** in **Gotha**:

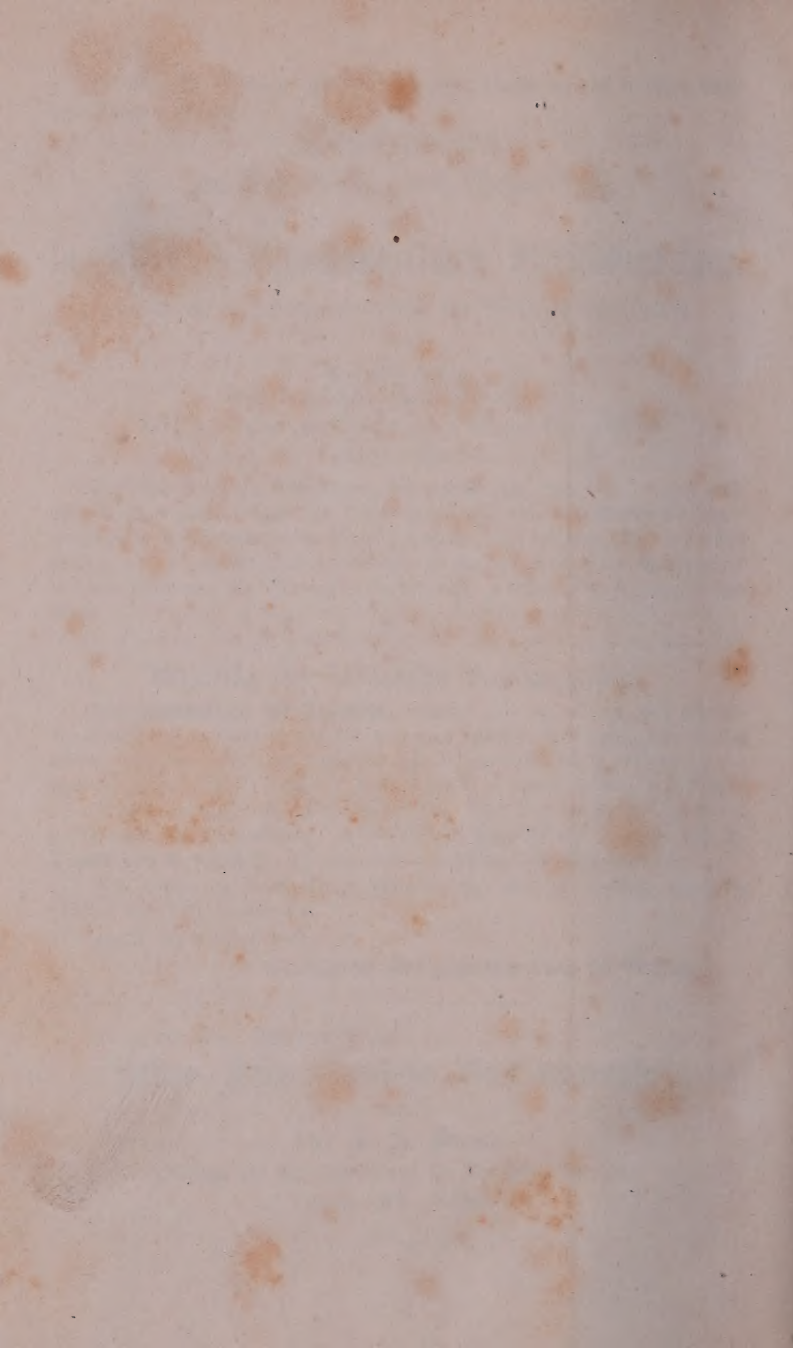
Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit

von

Dr. J. A. Dorner.

(Abdruck aus den Jahrbüchern für Deutsche Theologie.)

gr. 8. geb. 6 Sgr.



GTU Library



3 2400 00294 9562

